REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

AR

LAS VOCES ORIGINARIAS DE PABLO

LEIF E. VAAGE
CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ
PEDRO MANUEL FERRER
NÉSTOR MÍGUEZ
IVONI RICHTER REIMER
EDUARDO DE LA SERNA
ELSA TAMEZ
LUCIO RUBÉN BLANCO

Ribla

62

PER
LL

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Alto do Ipiranga,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5068.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinador de este número

Leif E. Vaage, Emmanuel College, 75 Queen's Park Crescent East,
Toronto, ON M5S 1K7, CANADÁ
E-mail: leif.vaage@utoronto.ca

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precio de suscripción:	América:	US$	18
(Tres números al año)	Otros países:	US$	37
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América:	US$	9
	Otros países:	US$	13
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

Digitized by the Internet Archive
in 2016

DEC 9

https://archive.org/details/revistadeinterpr62depa

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 62

Las voces originarias de Pablo

QUITO, ECUADOR

2009/1

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2009

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 320-2406
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

Contenido

LEIF E. VAAGE. *Presentación* 5

LEIF E. VAAGE. *Introducción metodológica a los escritos de Pablo* 9

CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ. *1Tesalonicenses: La escatología y la ideología de 1Tes 4,13-18* 15

PABLO MANUEL FERRER. *1Corintios: Tiempos mesiánicos; pistas para leer 1Corintios y nuestra realidad* 28

NÉSTOR MÍGUEZ. *Filipenses: la humildad como propuesta ideológica* 34

IVONI RICHTER REIMER. *Carta a Filemón, Apia y Arquipo: comunión en el amor y eficacia de la fe* 50

LEIF E. VAAGE. *2Corintios: Desde el laberinto de la esperanza* 64

EDUARDO DE LA SERNA. *Gálatas – la novedad de estar "en Cristo"* 75

ELSA TAMEZ. *Romanos: Frente a la crisis económica neoliberal y el diálogo intercultural* 86

LUCIO RUBÉN BLANCO ARELLANO. *Testimonio: Al encuentro con el Pablo histórico* 96

Reseña:

— PIXLEY Jorge, EL DIOS LIBERADOR EN LA BIBLIA, Ensayos de teología bíblica que aprovechan la filosofía de proceso. Editorial CIEETS, Managua, Nicaragua 2008. 105

Presentación

En este número de RIBLA intentamos escuchar "las voces originarias de Pablo" desde América Latina. Todavía hace falta una relectura de los escritos del auto-denominado "menor de los apóstoles" (1Cor 15,8), llegado hace más de 500 años a estas tierras de habla ahora hispana y portugués. Una relectura que sería comparable con la que ya se hizo durante las últimas décadas sobre otros temas bíblicos como el del éxodo, de la profecía, y del reino de Dios.

El título del presente número – "Las voces originarias de Pablo" –retoma concientemente el tema parecido de dos números anteriores de esta revista (RIBLA XX y LV) sobre los cristianismos originarios. Así pretende darle seguimiento al intento de desarrollar y profundizar una visión más compleja y pormenorizada de los comienzos del proyecto cristiano histórico.

Hasta ahora que yo sepa, no se ha escrito mucho sobre las auténticas cartas paulinas desde la realidad latinoamericana. Sería un aporte, muy valioso, a todo proyecto de relectura del testimonio paulino poner en las manos una bibliografía, ya armada, sobre lo que ya está. Lamentablemente, no se ha podido realizar esta tarea para el presente número. Basta recordar, pues, como modelo de esfuerzo y logro adelantado el conocido libro de Elsa Tamez, *Contra toda condena*, sobre la carta a los romanos; y la tesis de doctorado de Néstor Míguez sobre 1Tesalonicenses. Y, por supuesto, no hay que olvidarnos de los números 20 y 55 de esta revista sobre, respectivamente, la persona de Pablo y las cartas deuteropaulinas. No obstante, desde mi punto de vista no se puede hablar todavía de una perspectiva propiamente latinoamericana sobre el discurso bíblico paulino. ¡Qué este número de RIBLA sirva para arrancar el debate debido!

El propósito básico de este número de RIBLA ha sido darle respuesta a las cuatro siguientes preguntas:

1. ¿Cuáles son los aportes, más importantes, de los auténticos escritos paulinos al proceso popular latinoamericano?
2. ¿Cuáles son los aspectos más problemáticos de los mismos escritos para este proceso, y cómo tratarlos?
3. ¿Cuál es el proyecto comunitario que estos escritos van articulando, tanto en su contexto original como en el actual?
4. ¿Cuál es la relación que tienen –o deberían tener– estos escritos con los demás textos que integran el corpus paulino? Por ejemplo, ¿es la voz originaria de Pablo algo excepcional o normal en este contexto?

Otro modo de proponer lo mismo es preguntar:

1. ¿Quién habla aquí, desde qué lugar social, y ante qué desafíos comunitarios, incluso perjuicios comunes y/o expectativas normales?
2. ¿Cuál es la buena nueva que presenta Pablo en este escrito, llámese evangelio, esperanza escatológica, salvación, o muerte-vida?
3. ¿Cuál es el proyecto de iglesia o comunidad alternativa que promueve, defiende y/o anhela Pablo en este escrito, es decir su perfil político?
4. ¿Qué hay de ética aquí? ¿Cómo entender lo que nos pueda parecer anticuado o mal hecho? ¿Cómo explicar lo que nos parece todavía no realizado o intentado?

A continuación, después de un primer y breve capítulo de introducción metodológica a una lectura crítica del corpus paulino, se presentan siete artículos, cada uno de los cuales sobre uno de los siete auténticos libros bíblicos de Pablo, más otro octavo de testimonio trata sobre el encuentro con el Pablo histórico en el proceso de Lectura Pastoral de la Biblia en el Perú. Esperamos que cada uno de estos ocho artículos inspire y ayude a seguir reflexionando sobre la voz paulina, con frecuencia debilitada y siempre atrevida, que habla en cada uno de los escritos comentados.

Los siete artículos sobre los siete auténticos libros bíblicos de Pablo son presentados según la historia de su composición original propuesta en el primer capítulo de introducción metodológica. Leer estos escritos en esta secuencia nos permitirá ver con mayor claridad cómo el discurso apostólico de Pablo iba desarrollándose. Lo más interesante de esta lectura, pienso, es la oportunidad que crea para darse cuenta de lo que se mantuvo como preocupación permanente de Pablo y lo que se iba replanteando de carta en carta. ¡A ver si los esquemas típicamente relacionados con el pensamiento paulino siempre se encuentran en cada carta, o sea, ¡dónde y cómo se dan!

El primer artículo de César Carbullanca Núñez sobre 1Tesalonicenses busca estudiar la cosmovisión escatológica de este escrito a partir de la terminología del tiempo presente en 1Tes 4,13-18. El artículo es un análisis ideológico de su discurso tomando como referencia importante a otros grupos judíos y cristianos, especialmente los textos de Qumrán y 1Corintios 15. Al comienzo de su andar apostólico, Pablo habla aquí como otros judíos pre-cristianos y marginales "que tuvieron una teología del martirio entendida como teoría crítica al *statu quo* de la sociedad judía del cambio de era." Asimismo está "en continuidad con textos cristianos como la fuente Q".

El segundo artículo de Pablo Manuel Ferrer sobre 1Corintios busca ofrecer una nueva clave de lectura para otra vez entender mejor el discurso escatológico de este escrito paulino. Al igual que Carbullanca Núñez pone Ferrer en primer plano la cosmovisión apocalíptica de Pablo. Ferrer propone "el tiempo mesiánico" del presente y no "el fin del mundo" venidero como horizonte básico, dentro del cual escuchar los diversos consejos y comentarios de Pablo sobre la vida comunitaria cristiana. "La comunidad de Corinto es un escenario en el cual el tiempo de este mundo y el tiempo mesiánico se ponen frente a frente. … El tiempo mesiánico es una nueva forma de escoger. Ya no según las escalas del tiempo de este mundo. Ahora la elección del tiempo mesiánico abre un paréntesis que permite llamar y convocar a los que fueron dejados de lado en el tiempo de este mundo."

El tercer artículo de Néstor Míguez sobre la(s) carta(s) a los Filipenses propone leerla(s) como una "contra-ideología" al concepto de prestigio que estaba a la base de la ideología imperial romana. Otro modo de trabajar lo que Ferrer llama "el tiempo mesiánico." Según Míguez se trata de "la significación de la presencia del Mesías Jesús como un llamado a liberarse de las relaciones opresivas que dominan en el ámbito imperial." De nuevo se enfatiza lo ideológico. Míguez pregunta: "¿Puede una experiencia de fe convertirse en un motor de una nueva visión ideológica? Si esto es así, no es cierto que toda apelación a lo trascendente termine por ser un recurso ideológico de dominación. Menos aún si la trascendencia se manifiesta, no como poder justificador del poder, sino en la irrupción inesperada de lo humano que se manifiesta en lo más débil."

El cuarto artículo es sobre la carta a Filemón …

El quinto artículo de Leif E. Vaage sobre 2Corintios no pasa por la puerta ideológica para entrar en este "cuarto" de la "casa paulina" sino por otra más literaria. En este artículo se analiza, primero, la historia de composición del libro bíblico y, después, los dis-

tintos momentos de discusión, cada vez más fuerte, que esta historia da a conocer entre Pablo y sus colegas cristianos primitivos en la ciudad de Corinto. El resultado es una lectura de 2Corintios como tipo archivo, un poco desordenado, que hace memoria de un proceso comunitario que empezó en este lugar con la visión, bastante sectaria, de parte de Pablo sobre la naturaleza socio-política de la comunidad cristiana primitiva. Después, pasando por distintas experiencias de desencuentro, de pelea y desconsuelo, incluso de peligro personal, se logró finalmente gozar del alivio de la reconciliación y un proyecto compartido. La voz originaria de Pablo en 2Corintios es una voz bastante movible, es decir un discurso nunca acabado; siempre capaz de replantearse cuando va quedando corto.

El sexto artículo de Eduardo de la Serna sobre Gálatas señala la idea general que encontramos en este escrito y la ubica en el contexto de la teología de Pablo; también da elementos importantes para la lectura de cada unidad del texto. Según el autor, es la carta más apasionada del apóstol: "Se lo nota molesto, vehemente, conflictivo, agudo." ¡Habría sido por algo! En los tiempos actuales, dice de la Serna, muchos temas de importancia para la carta a los gálatas recobran notable actualidad, por ejemplo, el tema de la libertad y el de la igualdad. "Es una carta, en suma, que sabe ir a las raíces más profundas del evangelio y sacar las consecuencias que eso supone para la vida de las comunidades".

El séptimo artículo de Elsa Tamez sobre Romanos "retoma los temas fundamentales de Romanos para releerlos a partir de la situación actual de la crisis del sistema de mercado neoliberal y de las tensiones interculturales". La carta a los romanos ha sido el escrito paulino más comúnmente utilizado para fundamentar aspectos doctrinales de la tradición cristiana. A menudo se olvida el hecho de que también fue escrita originalmente en una situación particular para una comunidad específica. Por eso no hay que tomarla como un tratado teológico que discurra a nivel trascendente sino como otra intervención contextualizada a nivel del diario vivir cristiano primitivo. Asimismo – y tal vez por la misma razón – resulta posible que Tamez descubra en este discurso paulino algunas contribuciones "pertinentes para un contexto pobre, religioso y pluricultural, como lo es el latinoamericano, y que vive bajo el sistema económico de libre mercado".

Finalmente, el octavo artículo de Lucio Rubén Blanco Arellano comparte, con acostumbrado entusiasmo y evidente empeño, su sentir desde una experiencia de Lectura Pastoral de la Biblia en el Perú que sea necesario "que en Latinoamérica y el Caribe descubramos al Pablo histórico, quién es notoriamente diferente al Pablo que presenta el libro de los Hechos de los Apóstoles, para apreciar qué puede decir hoy su persona y su mensaje a nuestros pueblos cada vez más empobrecidos." Según nos cuenta este hermano peruano en su testimonio, hay bastante razón por la cual creer que todavía existe dentro del ámbito popular latinoamericano un auditorio amplio y apto para escuchar, con apetito y aprecio, las voces originarias de Pablo. ¡Qué vengan a la mesa, pues, que ya está puesta. Que se sirvan nomás. ¡Ojala que les guste el plato servido!

Leif E. Vaage
Emmanuel College
75 Queen's Park Crescent East
Toronto, ON M5S 1K7
CANADA

Introducción metodológica a los escritos de Pablo

El caso Pablo sigue siendo un desafío para mucha gente, por no decir un obstáculo, todavía no superado. Sin lugar a dudas es un caso problemático. No obstante, actualmente en las iglesias tanto como en las sociedades fundadas sobre la herencia o imposición de la cristiandad occidental, el discurso paulino se mantiene como elemento básico del aparato de poder, ya sea por el concepto de estado y de ciudadanía, contra el cual se lucha y del cual se sufre, o sea por los códigos de género y sexualidad y del bien (virtud) y el mal (vicio), incluso el valor del sufrimiento, con los cuales solemos pensar y castigarnos, criticarnos y rechazar a los demás.

Darle relectura a la voz primordial de Pablo es replantearse este discurso, dominante y latente, que nos viene acompañando todavía en los pleitos eclesiásticos y otros foros políticos. El discurso paulino todavía se presenta, para mucha gente, más como problema que superar o evitar, que como pozo de aliento y de pensamiento alternativo que ayuda a sentirse reanimado y encaminado por buen sendero.

Como ya se había indicado en otro ensayo sobre las llamadas cartas deutero-paulinas, el corpus paulino se refiere, en primer lugar, al conjunto textual que, en la tradición de los manuscritos bíblicos, habría contenido los catorce escritos que son las cartas a los Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón y Hebreos.

Trabajar este conjunto de textos, o cualquiera de ellos, es siempre una tarea doble. Por un lado, se trata de profundizar en el testimonio literario de un conjunto de textos particulares y, por otro lado, de reencontrarse con la persona histórica que estos textos representarían. Insisto en esta doble tarea. No trabajar la particularidad de cada uno de los catorce textos que integran el corpus paulino sino la particularidad del conjunto mismo, significaría no tomar en serio todo lo que es esta tradición cristiana primitiva. Como lectura bíblica no sería una interpretación muy exegética o científica. Asimismo no trabajar la cuestión, digamos, biográfica o socio-política de la(s) persona(s) que habla(n) aquí, o sea quién es el sujeto histórico que se asoma en cada uno de estos textos, sería no tomar en serio el hecho de que todos estos textos son escritos muy personales (o en el caso de la llamada carta a los Hebreos, un texto personalizado), cuya autoridad depende casi exclusivamente de quien habla aquí. Aunque sean textos canónicos, no dejan de estar explícitamente ligados a la figura de una sola persona que se llama Pablo[1].

Insisto en esta doble tarea, porque la gran mayoría de los estudios sobre los escritos paulinos no se fijan ni en el conjunto canónico, del cual cada uno de los catorce textos del corpus paulino forma parte, ni en el sujeto histórico que sería el horizonte – o trasfondo – socio-político de estos discursos, sino que típicamente se hace una lectura demasiado parcial, en el peor sentido de la palabra. Es decir que no reconocen el interés ideológico subyacente ni explican el por qué metodológico de sus silencios y posturas preferidas.

Lo que con frecuencia es presentado como lectura crítica del corpus paulino no es sino una lectura limitada de todos los textos que integran el conjunto canónico, tomando los escritos escogidos como los más auténticos, para después unirlos todos en un solo

---

[1] Cf. N.A. Dahl, "The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church," en *Neotestamentica et Patristica* (FS O. Cullmann; Leiden: Brill, 1962), pgs. 261-271.

paquete, haciendo de ellos un testimonio demasiado unificado, sin movimiento o indicio alguno de vulnerabilidad verdadera.

En nombre del Pablo verdadero, no se ha leído todo lo que es el canónico corpus paulino ni se ha investigado más concretamente el cuerpo paulino histórico, lo cual implicaría una lectura del texto bíblico desde la debilidad evidente de su autor de carne y hueso. No sorprende, pues, que en la lectura más típica o generalizada de los científicos del corpus paulino, el resultado ha sido ni chicha ni limonada sino un cóctel idealista. Así sigue levantándose una imagen del "menor de los apóstoles" (1Cor 15,8), cada vez más coherente, erudito, "limpio" de toda rareza e impertinencia.

Para una lectura más responsable y satisfactoria del corpus paulino es imprescindible, desde mi punto de vista, no confundir los testimonios que presentan los diferentes textos que integran este conjunto de escritos con lo que nos cuenta el libro de los Hechos sobre Pablo. Por lo menos, es muy importante para una relectura del corpus paulino no seguir tomando el libro de los Hechos como tipo "suplemento" al corpus paulino sino, más bien, como una especie de "complemento", es decir algo agregado a esa colección. Pues en la tradición de los manuscritos bíblicos el libro de los Hechos nunca fue transmitido (hasta una época bastante tardía) junto con los catorce textos que integran el corpus paulino, sino que siempre fue juntado con los llamados escritos católicos que son las cartas de Santiago, 1-2 Pedro, Judas, y 1-3 Juan. Lo cual quiere decir que a nivel de los manuscritos bíblicos, el libro de los Hechos no forma parte del testimonio paulino, sino que pertenece al conjunto relacionado con los otros "pilares" de la iglesia en Jerusalén (Gál 2,9), que fueron Santiago, Pedro, y Juan. El corpus paulino y el libro de los Hechos, así, no son del mismo "bloque" tradicional[2].

La consecuencia metodológica más importante de esta distinción sería ya no tomar más, fuera del corpus paulino, el marco de interpretación de sus varios escritos, al menos si se busca profundizar el sentido original de su discurso. La dificultad que se experimenta en mantener esta distinción a la hora de leer uno de estos textos se debe al deseo canónico – o mejor dicho, al esfuerzo de la lectura dogmática de la Biblia cristiana – por juntar los dos conjuntos en un solo discurso, como si no fueran realmente posturas antagónicas. No obstante, desde mi punto de vista vale más entender el espacio canónico de la Biblia cristiana como lugar de encuentro y también a veces de desencuentro o discrepancia, en donde confluyen todas las sangres de los pueblos cristianos originarios. El corpus paulino sería uno de estos pueblos, dentro del cual tampoco todo lo dicho se alinea en un solo sentido.

De todos modos, hay que prescindir del modelo común y corriente de Pablo como tipo "hombre fuerte", erudito y noble desde siempre, que es, repito, la imagen de Pablo que promueve el libro de los Hechos y que todavía predomina en la ciencia bíblica. Según Pablo, aunque sea sin querer reconocerlo, su cuerpo era obviamente una vergüenza a nivel socio-político, porque no cuadraba, como presencia apostólica, en los esquemas dominantes o normales de liderazgo (tanto en la antigüedad como actualmente). De la misma manera, los escritos de Pablo tampoco son tratados que brillan por su elocuencia y erudición. Han sido leídos con frecuencia, como si lo fueran. Pero esta interpretación se debe, otra vez, a la imagen de su autor tomada de otro lugar.

Puede que las cartas de Pablo hayan sido "duras y fuertes" (2Cor 10,10) para sus primeros lectores, y que su estilo literario no sea tan bajo como el de otros papiros antiguos,

---

2 Véase: David Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress, 1994), pg. 10.

pero estas cartas fueron escritas, muy probablemente, no por Pablo mismo sino por otra persona, tipo secretario o escribano (véase Rom 16,22; también la "firma" del apóstol en 1Cor 16,21; Flm 19; Gál 6,11)[3]. En 2Cor 11,6 Pablo admite no haber tenido nada de formación escolar (*ei de kai idiôtês tô logô*). Esta afirmación no nos debe sorprender, porque Pablo dice más de una vez haber trabajado como obrero artesanal, es decir como "mano de obra" (véase 1Cor 4,12; también 1Tes 2,9)[4]. Además, había sido maltratado con frecuencia, según nos cuenta, en formas humillantes, lo cual simplemente no era posible para un "señor" del mundo mediterráneo antiguo[5].

Sin hablar de la cárcel, desde la cual fueron mandadas las cartas a los filipenses y a Filemón, Apia y Arquipo. En 2Cor 11,24 dentro de un largo alistado de dificultades y penas que había pasado, Pablo dice que "cinco veces los judíos me condenaron a los treinta y nueve azotes". Quiere decir que no solamente había sufrido cinco veces un castigo reservado para los esclavos, sino que también llevaba en carne propia las cicatrices que ante los demás lo habrían hecho equivalente a cualquier otro esclavo desaprobado[6].

De ahí lo atrevido que es este mismo cuerpo paulino, porque a pesar de todo lo despreciable que podría haber sido Pablo en persona, seguía insistiendo en que, desde tal cuerpo y ubicación social, se diera a conocer algo imprescindible para la vida. Todo lo que dice Pablo en sus cartas sobre el poder divino manifestado a través de su debilidad, tiene que ver con esta convicción de que esta debilidad, o sea su experiencia de marginalidad, maltrato y menosprecio, no haya sido simplemente eso.

El presente número de RIBLA trata de las voces originarias de Pablo. Textualmente quiere decir los históricamente auténticos escritos paulinos, por los cuales el apóstol mismo habría sido responsable. No obstante, el tema de la autenticidad histórica no deja de ser problemático, si es que literalmente Pablo no escribió sus propias cartas, sino siempre a través de un secretario o escribano. En este caso, no todo lo dicho en una carta particular se debe necesariamente a la voluntad apostólica. Siempre podría ser que una frase o concepto hubiera sido formulado por la persona que le ayudó a crear el documento como tal.

Tampoco debemos olvidarnos de las otras personas que también aparecen junto con Pablo en los saludos iniciales de cada carta (salvo por las cartas a los romanos y a los gálatas, cuyos motivos explican la excepción). Según la costumbre epistolográfica antigua, esto quiere decir que junto con Pablo también estas personas son los que han enviado la carta. El discurso paulino, pues, desde su primer momento es palabra comunitaria, levantada en base al diálogo y, se supone, un intercambio de diferentes perspectivas, el cual no siempre habría estado carente de discrepancia.

Sea lo que fuera el sentido más preciso del concepto de la autenticidad histórica, siete son los libros bíblicos que ahora todos los estudiosos suelen aceptar como escritos debidos a Pablo mismo. Estos son: Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses, y Filemón, Apia y Arquipo. En este número de RIBLA nos limitamos a trabajar solamente estos siete textos, que representan precisamente la mitad del corpus paulino canónico. His-

---

[3] Véase: R.N. Longenecker, "Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles," en *New Dimensions in New Testament Studies* (ed. R.N. Longenecker y M.C. Tenny; Grand Rapids: Zondervan, 1974), pgs. 281-297; E.R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1991).

[4] Sobre la "mala imagen" que habría tenido el trabajo manual en el mundo mediterraneo antiguo, véase: Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress, 1980), pgs. 35-36.

[5] Véase: J. Larson, "Paul's Masculinity," *Journal of Biblical Literature* 123/1 (2004), pgs. 85-97.

[6] Véase: J. Glancey, "Boasting of Beatings: 2 Corinthians 11:23-25," *Journal of Biblical Literature* 123/1 (2004), pgs. 99-135.

tóricamente hablando, es la única base segura, sobre la cual intentar conocer el testimonio que nos habría dejado el mismo Pablo.

Dicho esto, hay tres cartas más que algunos estudiosos siguen tomando como también auténticos escritos paulinos. De ellos el más aceptado es 2Tesalonicenses. En segundo lugar se da la carta a los colosenses. Y ahora unos cuantos han vuelto a abogar por la autenticidad de 2Timoteo. Obviamente, la aceptación de cualquiera de estos tres escritos y por supuesto de dos o tres como también parte del auténtico discurso paulino, tendría diversas implicancias en las conclusiones que saquemos sobre varios aspectos de los demás escritos propios de Pablo. No obstante, no dejan de ser escritos, cuya autenticidad histórica sigue siendo discutida. Por eso no los hemos incluido en este número de RIBLA, cuyo fin es trabajar las voces originarias del Pablo histórico.

El orden en que se presentan los escritos que integran el corpus paulino en los manuscritos bíblicos no se debe a su historia de composición original, es decir, un concepto cronológico, ni corresponde a uno u otro razonamiento teológico. Más bien, tiene todo que ver con la tecnología antigua relacionada con la producción de los manuscritos. Por razones técnicas lo más común a la hora de poner la pluma sobre el papiro o el cuero era empezar con el texto más largo que se tenía que copiar, el cual en el caso del corpus paulino es la carta a los Romanos, y de ahí se iba colocando a los demás textos, del segundo más largo al más breve, el cual en el corpus paulino es la carta a Filemón, Apia y Arquipo.

La "carta" a los Hebreos sería la excepción que consta en la regla. Con una cierta frecuencia a este libro bíblico se lo ponía en segundo lugar después de la carta a los Romanos, pues es un texto más largo que el de 1Corintios. De lo contrario, a diferencia de todos los demás escritos que integran el corpus paulino, la carta a los Hebreos tiene un lugar andante en los manuscritos bíblicos dentro del corpus paulino. Puede ser porque desde por lo menos el siglo tercero d.C. su (in) autenticidad como escrito paulino ha sido sospechada, a la vez que siempre ha formado parte del conjunto de textos que se llama el corpus paulino.

Así es que el orden de presentación de los auténticos escritos paulinos – tanto en los manuscritos bíblicos como en las traducciones actuales – no representa la secuencia histórica de su composición original. Como la misma carta a los Romanos lo deja claro, el escrito que siempre aparece primero en los manuscritos del corpus paulino se compuso al final de todo el trabajo apostólico, ya realizado, por Pablo en el territorio donde se encontraron las comunidades y personas, a las cuales los demás escritos de Pablo fueron mandados, es decir los libros bíblicos de 1 y 2Corintios, Gálatas, Filipenses, 1Tesalonicenses, y Filemón, Apia y Arquipo.

Por eso, si se quiere leer el testimonio paulino desde la vida del apóstol mismo, o sea, desde el proceso histórico que compartía Pablo con otros, no vale tomar la carta a los Romanos como pauta teórica o base exegética para entender los escritos auténticos, pues la carta a los Romanos no representa ni el punto de partida, es decir la vivencia originaria, ni la forma de hablar y pensar más típica de Pablo, sino que es el resultado de todo su andar apostólico, ya fracasado, y un esfuerzo casi desesperado de encontrar otra salida y sacar adelante el proceso, a pesar de todo lo pasado.

¿En qué orden fueron escritas originalmente las cartas auténticas paulinas? Históricamente hablando, habría una sola respuesta correcta. Prácticamente, la pregunta nos pone ante un acertijo, casi imposible de resolver, por lo menos con certeza. Recuérdese que el libro de los Hechos no nos puede ni debe ayudar en esta tarea si es que queremos mantenernos firmes en el proyecto de trabajar el testimonio propio de Pablo a partir del cor-

pus paulino, con el cual, vuelvo a repetir, el libro de los Hechos, a nivel de los manuscritos bíblicos, no tiene nada que ver.

Provisionalmente, las siguientes afirmaciones podrían tomarse como el sentir común de los estudiosos. De los siete escritos auténticos paulinos, cuatro se ponen en una secuencia más o menos acertada, la cual es: i) 1 Tesalonicenses, ii) 1 Corintios, iii) 2 Corintios, y iv) Romanos. Ya comentamos el caso de la carta a los Romanos como (una de las) última(s) carta(s) de Pablo. Si comparamos el consuelo que a los hermanos y hermanas tesalonicenses Pablo les da en 1Tes 4,13-18, sobre la resurrección de los muertos con la explicación que él mismo da en 1Corintios 15 y particularmente en 15,50-52 sobre este tema, resulta poco probable que el texto de 1Corintios se haya escrito antes de 1Tesalonicenses. Igualmente es poco probable que 2Corintios haya sido escrito antes de 1 Corintios; tanto por el avanzado deterioro en la relación de Pablo con (algunos de) los corintios, el cual se deja ver a flor de la piel en 2Corintios 10-13 (y 2Cor 2,14-7,4); como por el gran alivio, al cual Pablo da expresión en 2Cor 1,1-2,13 al resolverse este pleito, cada vez más fuerte, entre él y (algunos de) los corintios; y por la renovada confianza que a Pablo ahora le permite volver a animar a los corintios a seguir participando de su proyecto de una colecta para otros en Jerusalén. Así tenemos una especie de columna vertebral cronológica para cualquier otro cronograma más detallado de la historia de composición de las cartas auténticas paulinas.

Si juntamos –cronológicamente– la carta a los filipenses con la dirigida a Filemón, Apia y Arquipo por ser las dos únicas cartas explícitamente mandadas desde la cárcel, quedamos con sólo dos problemas por resolver. Es decir, ¿dónde ubicar la carta a los Gálatas? y ¿dónde ubicar a Filipenses junto con la carta a Filemón, Apia y Arquipo? en la ya definida columna vertebral cronológica.

No es novedad hacer notar la semejanza de la carta a los Gálatas, tanto en su problemática socio-política como en su lenguaje teológico, con la carta a los Romanos, de tal manera que la carta a los Gálatas es descrita con frecuencia como un primer borrador de la carta a los Romanos. Sin duda alguna, estas dos cartas se parecen mucho más, la una a la otra, que cualquiera de ellas a 1Tesalonicenses. Esta otra comparación sería necesaria, al menos la de la carta a los Gálatas con 1Tesalonicenses, si colocáramos la carta a los Gálatas al otro lado del cronograma, es decir al inicio del itinerario apostólico de Pablo, donde se lo pone con frecuencia. Pero esta última ubicación de la carta a los Gálatas se debe únicamente al intento, poco justificable, de tomar el libro de los Hechos como marco histórico, dentro de cuyo cronograma ordenar los textos auténticos del corpus paulino. Por eso me parece lo más probable que la carta a los Gálatas haya sido escrito no mucho tiempo antes que la carta a los Romanos.

Dónde ubicar a las dos cartas escritas desde la cárcel, es una cuestión más complicada, o menos capaz de ser aclarada con certeza. La idea de que estas cartas fueron escritas en Roma se debe, una vez más, al final del libro de los Hechos y por eso metodológicamente no vale mucho, al menos que no haya otra razón por la cual así pensar. El hecho de haberse dado un intercambio bastante fluido de personas y bienes entre Pablo y los filipenses, sin embargo, hace poco probable que este intercambio se haya realizado viajando desde Roma hacia Filipos y viceversa, un viaje demasiado largo en la antigüedad como para hacerse con tanta facilidad.

No obstante, tampoco era común en la antigüedad salir de la cárcel una vez metido adentro. La cárcel no tenía, como institución social, ninguna pretensión moderna (europea/norteamericana) de disciplinar o reformar a la persona encarcelada. Servía más bien como un tipo jaula para el matadero. Era básicamente una antesala de la muerte. Así que

no es obvio, históricamente hablando, que Pablo haya podido estar encarcelado una vez a medio caminar en su vida apostólica, pues lo normal habría sido no salir de tal lugar hasta su última hora de existencia sobre la tierra. En este caso, las dos cartas: a los Filipenses y a Filemón, Apia y Arquipo tendrían que ser colocadas después de la carta a los Romanos.

Asimismo, no se puede decir que nunca nadie haya salido de la cárcel en la antigüedad. El párrafo anterior sólo busca subrayar el hecho de que no fuese muy común alcanzar esta salida. No obstante Pablo, en 2Cor 6,5 y 11,23, dice haber estado encarcelado más de una vez: *en fulakais*; lo cual, sin embargo, siempre puede ser tipo plural intensivo, es decir que estuvo sólo una vez encarcelado por mucho tiempo. De todos modos, en 2Cor 1,8-11 Pablo da a conocer una experiencia que había tenido cercana a la muerte, bastante desesperante, que felizmente duró poco tiempo, cuya descripción particularmente en 2Cor 1,8 hace recordar a la situación, tanto física como sicológica que Pablo resume en Flp 1,12-26, particularmente v. 23.

En este caso, me parece posible que Pablo haya estado encarcelado una vez a medio caminar en su itinerario apostólico, en un lugar no muy lejano a Filipos, tal vez en Éfeso. Lo escrito en 1Corintios ya había sido franqueado antes de que lo metieran preso, pues Pablo se refiere a su experiencia de encarcelamiento y su sorprendente liberación de la muerte, casi segura, que esta experiencia típicamente implicaba sólo en 2Corintios; aunque puede que ya se vislumbre este destino en la referencia a "pelearse con los animales salvajes en Éfeso" en 1Cor 15,32.

El resultado de este análisis, obviamente provisional y hecho a groso modo, es el siguiente cronograma de las cartas auténticas paulinas:

1. 1 Tesalonicenses
2. 1 Corintios
3. Filipenses + Filemón, Apia y Arquipo
4. 2 Corintios
5. Gálatas
6. Romanos

Ahora bien, surge otro tema metodológicamente importante, que es el de la unidad literaria de cada uno de estos libros bíblicos. Claro que al dividirse cualquiera de ellos en originalmente dos o más cartas, el cronograma de su historia de composición se hará cada vez más complicado. Pero esta posibilidad es un tema que cada artículo primero tendrá que proponérselo, y cuya respuesta cada lector y lectora después puede evaluar por su cuenta, para finalmente saber en qué quedamos. En este aspecto, el presente número de RIBLA no es sino un primer acercamiento al acertijo histórico que nos presenta el auténtico corpus paulino canónico.

Leif E. Vaage
Emmanuel College
75 Queen's Park Crescent East
Toronto, ON M5S 1K7
CANADA

leif.vaage@utoronto.ca

1Tesalonicenses: La Escatología y la ideología de 1Tes 4,13-18

Resumen
El artículo estudia la escatología presente en 1Tesalonicenses a partir de la terminología del tiempo presente en 1Tes 4,13-18. El artículo es un análisis ideológico de la terminología de 1Tes 4,13-18 tomando como referencia a otros grupos judíos y cristianos, específicamente textos de Qumrán y 1Corintios 15. Coloca en evidencia la proximidad entre la terminología temporal de 1Tesalonicenses y la utilizada en otros textos judíos y cristianos. La terminología utilizada en 1Tesalonicenses es contextualizada hasta el tiempo anterior al cristianismo, la cual remite a grupos apocalípticos marginales que desarrollan una contra-ideología en función de legitimar sus convicciones acerca de la historia y del tiempo final. Los conceptos escatológicos utilizados aquí y allá remiten a una novedad radical introducida por Dios en la historia. No parece que haya que comprender el mensaje de la espera de la parusía del Señor en 1Tesalonicenses como una ideología que espiritualiza la venida inminente del *eschaton* anunciada por el Jesús histórico.

Abstract
This article studies the eschatology present in 1 Thessalonians, taking as its point of departure the terminology in the present tense of 1Thess 4:13-18. The article is an ideological analysis of the terminology of 1Thess 4:13-18, using other Jewish and Christian groups for orientation, specifically texts from Qumran and 1 Corinthians 15. Demonstrated is the proximity between the temporal terminology of 1 Thessalonians and such language used in other Jewish and Christian texts. The terminology used in 1 Thessalonians is placed within the context of the period prior to Christianity, which recalls marginal apocalyptic groups that developed a counter-ideology in order to legitimize their convictions regarding history and the end-time. The eschatological concepts used by both invoke the radically new reality introduced by God into history. There is no obvious reason why the message of waiting for the parousia of the Lord in 1 Thessalonians must be understood as an ideology that spiritualizes the imminent coming of the *eschaton* announced by the historical Jesus.

Palabras claves: escatología – ideología – apocalíptica – parusía - arrebato

Introducción

En el estudio de la escatología de 1Tesalonicenses, es particularmente importante el relato de 1Tes 4,13-18. El artículo que presentamos es un estudio ideológico de 1Tes 4,13-18 que pretende colocar en evidencia la relación entre la terminología temporal de 1Tesalonicenses y otros textos judíos y cristianos. En concreto, el anuncio de la resurrección y la espera de la vuelta del Señor fueron realizadas mediante una serie de imágenes del tiempo del *eschaton* tomadas de la apocalíptica judía. Algunas de las imágenes con las que los escritores neo-testamentarios, y entre ellos Pablo, explican el tiempo escatológico con el motivo del arrebato al cielo y de la vuelta del Señor en su Parusía. El análisis muestra que la temporalidad presente en el relato está en continuidad con la más primitiva escatología cristiana y judía. De acuerdo a la opinión de algunos autores, este préstamo lingüístico

constituye una primera "ideología cristiana"[1] que refleja un deslizamiento en la escatología paulina hacia un tipo de modelo histórico salvífico en donde se ausenta la escatología. En este mismo sentido afirma B. Malina "para las primeras generaciones cristianas, 'lo inminente' se transformó en lo 'posible'... en lo futuro"[2]. Con esto Malina afirma que Pablo ha transformado radicalmente la comprensión de la temporalidad anunciada por Jesús.

Como sea el caso, las expresiones referidas a la temporalidad utilizadas por los autores neo-testamentarios están contextualizadas en el mundo social del siglo I, y requiere - utilizando la expresión de Malina - tomar en consideración una "matriz interpretativa"[3]. Esto implica estudiar los conceptos temporales existentes en el contexto cultural del judaísmo y del helenismo del siglo I que hablaban de la irrupción del *eschaton* como acontecimiento inminente y la dilación de la parusía experimentada por los primeros cristianos.

Algunas premisas metodológicas

El estudio del Nuevo Testamento se topa a menudo con la constatación del uso de modelos o esquemas de pensamientos heredados o asumidos desde el medio cultural judío, o procedentes de otras culturas aledañas a la judía. Llamaremos ideología a aquellos modelos o esquemas de pensamiento presente en el discurso escrito y que representan una manera de mirar y actuar típica de un grupo social en la realidad.

1. En la teoría del lenguaje aplicado a la exégesis de los textos se comprende que la lengua es un sistema de diferencias, donde ningún elemento tiene valor en sí mismo, sino que depende de las relaciones con los otros elementos culturales de la lengua, esto es del mundo político, económico -el mundo propio, considerado como un conjunto estructurado socialmente[4]. En otros términos, las relaciones son constitutivas del sentido que poseen sus elementos, de tal manera que el funcionamiento de un texto reside en el juego de las diferencias de todos ellos[5]. La ciencia del lenguaje estudia la relación que cada *lexema* tiene con la realidad extra-textual, la cual es considerada parte de la estructura del texto mismo. Esto significa que un relato es tal, no tanto por sus características gramaticales sino por todos los elementos que lo hacen posible, esto es su "textualidad". Por consiguiente, la tarea de la exégesis y de la teología se transforma en la búsqueda de los presupuestos culturales, en términos de B. Malina se pretende encontrar la "situación interpretativa"[6], de los prejuicios que yacen en la misma construcción de los significados[7].

2. El análisis pragmático de los textos implica el estudio de las diversas visiones o paradigmas a partir de los cuales cada grupo actúa e interpreta la realidad. Es decir, el análisis pragmático estudia las ideologías presente en el texto estudiado. Al mencionar el concepto de ideología estamos considerando el concepto de utopía como un elemento interno a ésta. En las reflexiones que presentamos seguimos los estudios de Juan Luis Segundo

---

1 G. Puente Ojea, *Ideología e historia - La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, México, Siglo Veintiuno XXI, 6ª edición, 1993, p.12.

2 B. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios - La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*, Santander, Sal Terrae, 2002, p. 255.

3 B. Malina, *O evangelho social de Jesus - O reino de Deus em perspectiva mediterrânea*, São Paulo, Paulus, 2004, p.19; Néstor O. Míguez, "Lenguaje bíblico y lenguaje político", en *RIBLA* 4 (1989) 65-81.

4 R. Alain de Beaugrande y W. U. Dressler, *Introducción a la lingüística del texto*, Barcelona, Ariel Lingüística, 1997; B. Malina, *Social-Science - Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress Press, 1988, p.23.

5 Cf. R. Meinet, *L'analyse rhétorique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, pp.178-189.

6 B. Malina, *O evangelho social de Jesus*, p.15.

7 Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Ecclesia semper reformanda - La teología como crítica de la ideología", *Concilium* 279 (1999), p.107.

sobre la ideología[8] y de B. Malina [9]. Además tendremos presente los aportes de G. Puente Ojea sobre la ideología[10].

3. Asumiremos la reflexión de B. Malina, *Cristo y el tiempo*, con relación a la terminología del tiempo existente en culturas del siglo primero del mundo mediterraneo antiguo. Malina señala que la experiencia temporal de culturas mediterráneas del siglo primero no es la del tiempo lineal sino que ellos experimentan el tiempo como "tiempo experimental", "tiempo "imaginario". El modelo temporal que propone Malina es interesante y es posible asociarlo con la estructura lingüística hebraica para la cual tanto el pasado como el futuro caen dentro del concepto de lo imaginario o indefinido; en cambio el presente es expresado como lo real y experimentable[11].

4. En términos más teológicos, esta primera etapa de la escatología paulina es probable que haya que verla en 1Tesalonicenses en paralelo a la doctrina escatológica de 1Cor 15, por consiguiente en nuestra exposición, después de presentar algunos antecedentes de la escatología judía, expondremos el análisis del texto de 1Tesalonicenses con relación con 1Corintios 15. Haremos una reflexión en torno del tema de la dilación de la parusía y regreso del Señor. Posteriormente trataremos el motivo del arrebato en la fuente de los dichos. En un último apartado presentaremos algunas reflexiones en torno del motivo del arrebato en textos helenistas, esto nos proporcionará otras tantas valiosas reflexiones sobre nuestro tema. Finalmente sacaremos algunas reflexiones finales en torno de la temporalidad paulina.

Ideología oficial y contra-ideología en el judaísmo

Un estudio ideológico conlleva investigar y colocar de relieve el horizonte de expectativas y contextos no explícitos en el texto. Una comprensión pragmática de los textos neo-testamentarios implica renunciar a una clasificación, hasta ahora utilizada en manuales, como "genuino" o "auténtico judaísmo"[12] y comprender a éstos como magnitudes históricas. Por consiguiente un elemento importante que es preciso hacer notar es la diferente visión de la realidad y de la relación de Dios con su pueblo que tenía la apocalíptica del judaísmo rabínico y oficial. Esta distinta cosmovisión o *Weltanschaung*[13], implica comprender la práctica de cada movimiento desde el punto de vista de las ideologías. Diversos autores como P. Sacchi y John J. Collins han comenzado a comprender la apocalíptica judía como un fenómeno ideológico[14]. Es importante hacer notar que si la apocalíptica significa una particular ideología perteneciente a determinados grupos religiosos del judaísmo marginal, entonces el propio judaísmo oficial constituye otro tanto. Esta diversidad de enfoque explica no solamente la fragmentación de esta sociedad, sino también la distinta manera de practicar y de describir la relación de cada uno de estos grupos con Dios. Entonces, si el judaísmo rabínico tenía como mediación privilegiada la *torá*; los grupos marginales ligados a la apocalíptica relatan sus experiencias por medio de visiones, apertura de los cielos, viajes místicos que realizan figuras carismáticas como Elías y Enoch. Esta diversa

---

8 Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret - De los sinópticos a Pablo*, Santander, Sal Terrae, 1991, p.28.
9 B. Malina, *O evangelho social de Jesus*, p.26.
10 G. Puente Ojea, *Ideología e historia - La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, p.12.
11 B. Malina, *O evangelho social de Jesus*, pp. 220-262.
12 G. Strecker, *Theology of the New Testament*, New York, Westminster John Knox Press, 2000, p. 61.
13 Documento final de Aparecida (37) dice: "la hipótesis de realidad con la que cada ser humano pueda mirar el mundo en que vive".
14 Cf. P. Sacchi, *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, p. 110; J. J. Collins, *Apocalyptic Imagination - An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984, p.10

visión de la realidad es concomitante con distintas mediaciones y lugares de acceso al Dios de Israel. Por lo tanto, uno de los resultados que arroja el estudio de la apocalíptica es la idea de que el judaísmo estuvo constituido por *diversas corrientes*, algunas de las cuales discrepaban activamente de la ideología del judaísmo oficial representada por grupos ligados al poder religioso o político.

En grupos apocalípticos hubo un sentimiento que las mediaciones como el templo de Jerusalén y la ley habían perdido su validez como lugar de encuentro con Yahvé. Este hecho refleja una cuestión más de fondo, el judaísmo oficial admitía únicamente como mediación divina la revelación de la ley hecha a Moisés en el pasado y pensaba que no podía sobrevenir ninguna más[15] (Dt 30,12). Por consiguiente, consideraba que el tiempo de la profecía y las revelaciones habían cesado y, para este judaísmo, durante este período, las únicas instituciones validas eran la Ley y el templo, lo cual implicaba el reconocimiento de oficios y personas a ellas unidas como por ejemplo, sacerdotes, ofrendas, escribas y levitas. En el Talmud se lee: "El Rabi Yehosúa se puso de pie y exclamó: 'La ley no está en el cielo'. ¿Qué significa esto de que no está en los cielos? R. Yermiya dijo: 'la Ley fue dada (de una vez para siempre) en el monte Sinaí; por ello no debemos hacer caso de ninguna voz celeste'" (ver *b. Metsia* 59b)[16]. En contraste con esto es muy significativo que los libros apocalípticos acostumbran a nombrar a hombres carismáticos que son arrebatados, sujetos de revelaciones actuales, por ejemplo, la de las siete tablas escondidas en el cielo (ver 4Q180; 4QJub), éxtasis y visión de una entrega de vestimentas sacerdotales o visión de una apertura de los cielos (ver 4Q213 fr.1 col. I (CTLevi ar 1Q21); 11QMelq); la visión de la carroza de Yahve (4Q405) o la entronización de personajes medio-divinos en el cielo (4Q491$^{c.}$). Estas acciones de personajes o grupos carismáticos no deben ser comprendidas anacrónicamente aplicando modelos de la mística monacal cristiana, sino más bien como una *contra-ideología* existente en el cambio de era –en términos de G. Puente Ojea–, que muestra una cuestión importante para el estudio de la escatología cristiana[17].

La teología rabínica del cambio de era estuvo interesada en defender la tesis de que el tiempo de la profecía había cesado durante esta época y que la única mediación válida era la ley. Este punto de vista estaba motivado por el rechazo de la ideología apocalíptica y del liderazgo ejercido por líderes carismáticos apocalípticos, samaritanos, populares o helenísticos en medio del pueblo[18]. En vista de los estudios recientes acerca de movimientos populares, samaritanos, esenios y otros grupos existentes en Israel del siglo segundo a.C., al parecer esta idea del fin de la profecía tiene una fuerte connotación ideológica pues no nace de una constatación histórica sino que muestra el interés de grupos dominantes por imponer su propio punto de vista. Esta diferente percepción del tiempo presente, manifestado en la terminología del arrebato, del éxtasis etc., expresa dos aspectos interesantes para nuestro estudio. La literatura apocalíptica y cristiana de este período muestra un agudo carácter utópico o "tiempo de la experiencia", en términos de B. Malina; el punto es si la experiencia del tiempo que experimenta Pablo refleja un desplazamiento de lo inminente en el futuro.

---

15 Cf. M. Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eliézer - Versión crítica, introducción y notas*, Valencia, Biblioteca Midrásica, 1984, pp. 26-27.

16 La cursiva es mía.

17 Cf. César Carbullanca N., "Estudio del paradigma mesiánico de Elías - Historia de su interpretación", *Teología y Vida* 47/4 (2006) 423-442.

18 Alan J. Avery-Peck, "The Galilean Charismatic and Rabbinic Piety - The Holy Man in the Talmudic Literature", en Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Jr., e J. Dominic Crossan (eds.), *The Historical Jesus in Context*, Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 150-152.

El mensaje escatológico predicado por el Jesús histórico y su movimiento giraba en torno a la irrupción inminente del reino de Dios durante su vida o inmediatamente posterior a la muerte de Jesús de Nazaret (ver Mc 9,1.14.25). Gerd Theissen describe el anuncio de Jesús como de "renovación intra-judaico"[19]. Si el arribo del reino de Dios fue considerado como inminente durante la vida de Jesús de Nazaret, pareciera que no ocurre lo mismo después de la pascua. En el mismo evangelio de Marcos aparecen dos tradiciones (Mc 13,26; 14,62 par.) con las cuales los cristianos de la primera generación comprendieron el tiempo posterior a la muerte de Cristo[20].

En ambos casos se trata de una interpretación del texto de Dn 7,13-14. En la primera, se trata de la venida inminente del *eschaton*, de la misión a los gentiles y persecución de la comunidad cristiana; en el segundo, de una tradición *pesher* que anuncia la inminente venida del Hijo del hombre. Cada una de estas dos interpretaciones expresa una experiencia de la proximidad del *eschaton*, no obstante que Mc 14,62 subraya el ahora como el tiempo escatológico, mientras que Mc 13,26 lo posterga a un tiempo relativamente corto. En ambos casos se trata de un "tiempo experimental" y no de un "tiempo imaginario". Antes de seguir, es importante hacer notar, como veremos, que la dilación del *eschaton* es un fenómeno ya conocido en ambientes esenios ligados a Qumrán y bien pudo servir para comprender lo acontecido a la primera generación de cristianos (ver 1QpHab col. VII, 1; 4QpSaI [4Q171] col. II, 7; 4Q171 col. IV, 11).

El anuncio de la irrupción del *eschaton* proclamado por Pablo representa un esfuerzo teológico similar al realizado en Qumrán, por asumir teológicamente la muerte y resurrección de Cristo y por otra parte la tarea de traspasar el mensaje cristiano a un mundo con otras categorías culturales. Los datos acerca de Qumrán entregan un resultado importante, la tesis de G. Puente Ojea, que ve en la doctrina paulina de la Parusía como una ideología conservadora que legitima el estado romano y los intereses de la Iglesia, no se ajusta a los datos históricos[21]. Más bien hay que intentar comprender la escatología presente en las cartas paulinas tomando en cuenta las ideas escatológicas presentes en Qumrán o en otros grupos marginales. Como también es necesario considerar la escatología paulina como proceso hermenéutico[22]. Si la teología paulina es una teología hermenéutica, entonces es importante atender a las categorías que ésta ha adoptado desde el material evangélico, como de categorías provenientes de la apocalíptica judía y del sincretismo helenista[23]. De acuerdo a esto, Pablo o sus discípulos han asumido y reelaborado diversos materiales ya existentes en las comunidades que visitaban y las utilizó para desarrollar sus enseñanzas. De manera particular y especialmente en una primera etapa, Pablo utilizó materiales provenientes de tradiciones apocalípticas para formular el evento escatológico de la muerte y resurrección de Cristo y de su venida al final de los tiempos[24].

---

19 Gerd Theissen, *O movimento de Jesus - Historia social de uma revolução de valores*, São Paulo, Edições Loyola, 2008, p. 141.

20 Cf. Ernst Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 1959, pp. 33-35; B. Lindars, *Jesus Son of Man - A fresh examination of the Son of Man sayings in the gospels*, Grand Rapids, W. Eerdmans Publishing, 1983, pp. 108-114.

21 G. Uente Ojeda, *Ideología e historia*, pp. 222-23. El autor sostiene que la parusía responde "el reino de Dios en la tierra se esfuma del panorama paulino; el mundo material queda devaluado *a radice*, pero asumido en su realidad actual ... la creación paulina aportaba al estado y la sociedad romana una nueva legitimación ideológica que le permitiría sobrevivir tres siglos más".

22 S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 14-15; Georg Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 5ª edición, 1985, pp. 7-13.

23 Joachim Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 17-25; S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, pp. 14-15.

24 Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3ª edición, 1991, pp. 372-75.

El análisis de 1Tes 4,13-18

Uno de los problemas que presentan los comentarios sobre las cartas paulinas es una interpretación atomizada de cada versículo o párrafo. Esto se debe, a nuestro parecer, a la falta de una perspectiva ideológica que cada texto postula. Esta perspectiva no es colocada desde afuera por nosotros, sino que emerge del texto en cuanto éste es obra de un sujeto pensante que estima y está inmerso en una cultura constituida por valores y paradigmas. El tema de los eventos escatológicos (resurrección y parusía) son mencionados por Pablo en 1Tesalonicenses como en 1Corintios.

> [13]*Tampoco queremos, hermanos, que ignoréis acerca de los que duermen, para que no entristezcáis como los otros que no tienen esperanza.* [14]*Si creemos que Jesús murió y resucitó, así también traerá Dios con Jesús a los que durmieron en él.* [15]*Por lo cual os decimos esto en palabra del Señor: que nosotros que vivimos, que habremos quedado hasta la venida del Señor, no precederemos a los que durmieron.* [16]*El Señor mismo, con voz de mando, con voz de arcángel y con trompeta de Dios, descenderá del cielo. Entonces, los muertos en Cristo resucitarán primero.* [17]*Luego nosotros, los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para encontrarnos con el Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor.* [18]*Por tanto, alentaos los unos a los otros con estas palabras* (1Tes 4,13-18).

Tomando en cuenta la inter-textualidad del relato de 1Tes 4,13-18, el texto muestra relación con los textos de 1Corintios 15 y Mateo 24 par[25]. Por un lado, la relación con 1Corintios 15 refleja un desarrollo de la escatología similar a la encontrada en 1Tesalonicenses y de la comprensión que el apóstol tiene sobre la temporalidad de los últimos tiempos. La comprensión del tiempo escatológico viene dado por la pregunta: "tampoco queremos, hermanos, que ignoréis acerca de los que duermen, para que no os entristezcáis como los otros que no tienen esperanza" (1Tes 4,13). El tiempo escatológico es entendido como el tiempo de la esperanza y éste se expresa mediante una serie de imágenes utilizadas: los sufrimientos del presente, el símil del ladrón, la resurrección de Jesús, "llevar consigo", "el arrebato", "muerte" y "parusía". Esta terminología nos coloca en el ámbito de la comprensión apocalíptica judía del tiempo.

Dentro de la perspectiva temporal de la apocalíptica de este relato podemos afirmar que 1Tesalonicenses muestra en diversos momentos una atención a los sufrimientos del apóstol y las persecuciones que la misma comunidad ha sufrido a causa de su fe (ver 1Tes 2,2.14; 3,4.7). Es particularmente importante la cita de 1Tes 2,14 que llama a los judíos "estos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas y los que nos han perseguido a nosotros". Es probable que el autor esté interpretando los propios sufrimientos como los de la comunidad, como los sufrimientos de la última hora y considerados como preludio de los dolores escatológicos (ver Mt 24,2-21). Además, el tema de la resurrección aparece desde un comienzo vinculado a la confesión de la muerte de Cristo, como se puede apreciar en la fórmula "Jesús murió y resucitó", la cual es una fórmula poco común (ver 2Cor 5,15; Rm 8,34; 14,9), posiblemente una inserción del apóstol al material apocalíptico que ha asumido, y en la fórmula "quien murió por nosotros para que ya sea que vigilemos o que durmamos, vivamos juntamente con él" (1Tes 5,10). La resurrección de los muertos como acontecimiento escatológico se predica de alguien que ha "muerto" y que "murió por nosotros", esto refleja el mensaje de la resurrección de Cristo dentro de una comprensión de la muerte de éste como un mártir.

---

[25] K. Staab y N. Brox, *Cartas a los tesalonicenses, cartas de la cautividad, cartas pastorales*, Barcelona, Herder, 1974, p. 41.

La terminología del tiempo está vinculada a campo del "movimiento" o "transformación" como son "ser arrebatados" o "resucitar", y no al de la manifestación, esto refleja un modo característico de concebir el tiempo en escritos semitas[26] (ver Ap 1,4; 4,8). La cuestión de los que aún cristianos que sufren y sobreviven se expresa mediante el término de "ser arrebatados" (*harpagêsometha*). Se considera que el arrebato es el modo como los cristianos perseguidos y que aún sobreviven participarán de la venida del Señor sin pasar por la muerte. La resurrección se predica sólo de aquellos que ya han muerto y están en Cristo. Esta perspectiva nos muestra que la mención de los sufrimientos del apóstol como de la muerte de Cristo no es accidental sino que se explican como producto de una teología del martirio, que comprende la irrupción del *eschaton* en términos de resurrección y arrebato. Como creemos haber mostrado, arrebato, persecución y muerte del justo pertenecen a una misma ideología, la cual expresa una continuidad con la ideología presente en grupos ligados al judaísmo heterodoxo.

En el relato se menciona el símil del ladrón para referirse a la oposición tiempo presente-venida del Señor. Con lo que subraya el carácter impredecible de la parusía (ver Mt 24,43; Lc 12,39; 1Tes 5,2; 2Ped 3,10). La imagen del ladrón que irrumpe de noche en la casa es un *kairos* y remite a una escatología considerada inminente (5,1). El tiempo presente es *kronos*, oscuridad (5,1.5); incluso es "paz", "seguridad" (5,3). La exhortación para estar preparado se justifica en el contexto de la llegada en cualquier minuto, pero entendida a corto plazo. No obstante esto, coexiste en el mismo texto enumeración de los eventos escatológicos típica en los relatos apocalípticos judíos (ver 1Tes 5,6 "primero", "luego"; también 1Cor 15,23). Esta enumeración, lo mismo que la mención de la palabra del Señor, muestra una preocupación por la comunicación de misterios divinos a la comunidad.

Como ha sido dicho la apocalíptica judía y la mayor parte de la nación judía profesaba la fe en una futura resurrección de los muertos. Pablo realiza una corrección al anuncio apocalíptico de la resurrección de los muertos. Esta corrección consiste en que el mensaje de la resurrección de los muertos se centra en la resurrección de Cristo como fundamento de la esperanza del cristiano y causa de la resurrección de éstos. La resurrección en cuanto acontecimiento que transforma nuestra historia es predicada como un hecho ya acontecido en un sujeto de la historia humana. De tal manera que el cristiano vive en un adviento a la espera de su Señor. A juicio de Ojea esto representa lo característico de la ideología paulina que introduce la historia de la iglesia. La corrección cristológica de la escatología apocalíptica tiene como finalidad expresar la significación para los cristianos; esto se aprecia por el uso del giro "llevar consigo" (*axei syn autô*), lo mismo en 1Cor 15,23 "Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida". Esto refleja el sentido colectivo y solidario que tiene la resurrección de Cristo. Pero además, muestra que el tiempo postpascual es un adviento a la espera del Señor que viene.

Dilatación del tiempo escatológico y regreso del Señor

La preocupación por los muertos, presente en el relato, muestra la preocupación por el retraso de la parusía. La conciencia en este retraso, sin embargo, no es original del cristianismo y desde este punto de vista no hay que responsabilizar de este fenómeno ideológico a Lucas o Pablo. El hecho ya es conocido en Qumrán. Esta comunidad del desierto vivió en la espera de la llegada inminente del *eschaton*, y en los documentos encontrados

---

26 Cf. César Carbullanca N., *Análisis del género pesher - Formas y motivos*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007, pp. 115-19 (tesis doctoral).

en Qumrán se aprecia una reflexión acerca de la retraso y de la espera del tiempo final que bien puede dar pistas para una reflexión acerca de la escatología presente en 1Tesalonicenses.

En el *pesharim* de Qumrán, 1QpHab col. VII, 1 se distingue entre la última generación y la consumación del fin: "pero la consumación del período que vendrá no conoció" (ver 4QpSaI [4Q171] col. II,7; 4Q171 col. IV,11). La ignorancia posee un sentido escatológico, lo que no se sabe acontecerá pronto, de un momento a otro. Esta consumación ocurrirá pronto: "toda la impiedad al final de los cuarenta años, pues ellos serán consumidos y no se encontrará sobre la tierra ningún impío". El significado de los cuarenta años, es posible entenderlo simbólicamente como el tiempo de prueba escatológica. Una vez transcurrido este tiempo, los elegidos "heredarán la tierra durante mil generaciones" (ver 4Q171 col. IV,3; 1QS col. IV,18). El *pesher* menciona en dos oportunidades que "prolongará el período postrero" (1QpHab col. VII, 7. 12).

No nos podemos extender más en este punto, pero por lo ya expuesto, es posible concluir que los residentes de Qumrán tuvieron conciencia de un tiempo intermedio, entre la muerte del Maestro de Justicia y la irrupción del *eschaton*. Los esenios de Qumrán, experimentaron que el periodo llamado de los últimos días ya había comenzado, pero todavía faltaba un breve periodo para la llegada del fin. Así como en otros temas teológicos, la comunidad cristiana no inventó nada sino que se apropió de esquemas ideológicos, ya existentes, elaborando sobre estas representaciones sus particulares elementos o convicciones. Entonces esto levanta la siguiente hipótesis: sí este esquema ideológico estaba ya presente en el judaísmo heterodoxo para argumentar acerca de la necesidad de mantener la lucha en el tiempo de la prueba, el recurso a la parusía no parece acertado considerarlo como un deslizamiento o coartada ideológica, sino que, más bien, había que comprenderla como el recurso a la utopía.

El término "parusía" está cuatro veces en la carta (1Tes 2,9; 3,13; 4,15; 5,23) y coloca, por las razones entregadas, la temporalidad del relato en el contexto del adviento. El cristiano debe tener esperanza porque vive en el adviento, a la espera de su Señor (1Tes 1,3; 4,13). Esta expresión no está en el horizonte del Jesús histórico y procede del griego asumido por el cristianismo para designar la venida del Señor. Posiblemente, la teología cristiana de la primera hora enfrentara el tema de la inminencia, reformulando tradiciones apocalípticas que consideran dos modelos: el primero entendido como "venida", y otro expresado como "regreso". Estos dos motivos se habrían mezclado durante el período neo-testamentario, pero ambas remiten al tema de la temporalidad como espera. La vida del Jesús terrestre es entendida como un precursor o del Hijo del hombre o del Kyrios que vendrá de un momento a otro (ver Mc 8,38). En este sentido la parusía pudo haber sido entendida como una ideología que funda la esperanza cristiana recurriendo a una cristología de dos fases, en donde la segunda corresponde al regreso del sucesor profético[27]. Pero este modelo corresponde a una ideología mesiánica del carácter precursor, se predica de algunas figuras del pasado de las que se espera una segunda venida, por ejemplo de Melquisedec (11QMelq), del profeta de Dt 18,15.18, de Elías (Mal 3,23) e incluso es posible que del mismo Maestro de Justicia se esperara su "regreso" (ver 4Q163 (4Qpap pIsa^{c}) fr. 23 col. II, 17). Ésta idea, muy arraigada en la mentalidad judía es la causa de ardiente espera que se refleja en el movimiento del período inter-testamentario y en la expectativa del regreso

---

[27] Cf. Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums - Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel, Francke Verlag, 2ª edición, 1995, p. 71.

de personajes pertenecientes a la primera liberación, a la historia primitiva, que tendrán un rol destacado en la liberación definitiva de los últimos días[28].

Resurrección y arrebato

Una cuestión importante para un estudio ideológico de la literatura paulina es el tema del origen de las tradiciones a las cuales pertenece la terminología utilizada. En concreto, 1Tesalonicenses adopta y reelabora la terminología de grupos apocalípticos existentes durante el primer siglo para fundamentar su esperanza. En efecto, el uso del paradigma del arrebato como ideología para explicar la resurrección lo encontramos usado reiteradamente en los escritos del NT[29] y refleja una de las primeras reflexiones en torno a la resurrección de Jesús[30]. Lo mismo afirma Ulrich Wilckens quien señala que el arrebato es utilizado en la persona de Cristo como también lo fue en Enoch "la función en la que Enoch trasladado, es introducido al cielo, corresponde a la función del Cristo que ha ascendido"[31].

Si estos dos términos fueron intercambiables durante el tiempo neo-testamentario para expresar el tiempo escatológico, no se insiste lo bastante en que ambas vinculan "el movimiento" a "la temporalidad", ni a la diferente comprensión del tiempo. El que resucita no vive el *kronos* sino el tiempo escatológico: el *kairos*. El profeta Elías como paradigma del arrebato pertenece a la tradición de los emisarios divinos (profeta escatológico), en donde el justo es arrebatado al cielo sin "gustar la muerte", así como Enoch, Melquisedec y Moisés. En estos personajes se cumple el carácter misterioso de su origen como de su muerte: Melquisedec, Moisés y Elías. La leyenda de la tumba vacía de Jesús pertenece a este trasfondo apocalíptico. Es importante notar que tales experiencias eran consideradas proscritas, heterodoxas y muestra la práctica de grupos al margen del judaísmo oficial del siglo primero. En estos cuatro personajes ocurre que la tradición judía desconoce el origen o no se sabe dónde ha quedado su cadáver o su sepultura, y le concede a este aspecto un carácter misterioso. Esto responde a ideas de grupos apocalípticos acerca del carácter misterioso o extraordinario de la muerte de un personaje, la desaparición del cuerpo o el desconocimiento del lugar de la sepultura, y constituye un signo de que éste pertenece a la esfera divina (ver 2Re 2,2-18; Ev. Nic XV, 1.6; XVI, 6; Ap 11,11-12). A este modelo responde por tanto la figura del profeta escatológico en las figuras de Elías que es arrebatado al cielo sin morir, de Moisés del que se ignora el lugar de su tumba o que su cuerpo haya sido llevado al cielo por Miguel (ver Jd 1,9), de Melquisedec "sin principio ni fin de vida" (ver Hb 7,3), y del mismo Jesús, cuyo cadáver no se encuentra en la tumba.

---

28 Cf. O. Betz, *Der Paraklet - Fürsprecher im häretichen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, Leiden/Köln, E. J. Brill, 1963, pp. 127-37.

29 Cf. Mt 11,12; Mc 2,18-20; Lc 24,51; Hch 1,9-11; 8,39-40; 2Cor 12,2.4; Hb 11,5; Ap 11,12; 12,5; 1Tes 4,17; Ev. Pedro V, 19; Ev. Nic XV,3.6; XVI,6.

30 Cf. Ulrich Wilckens, *Resurrection*, Atlanta, John Knox Press, 1978, p. 102; G. Strecker, *Theology of the New Testament*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2000, pp .272-73: "The original resurrection faith identified resurrection and ascension"; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 5ª edición, 1995, p. 127 n. 4; Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, p. 67; Gerhard Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu - Erfindung oder Erfahrung*, Stuttgart, KBW, 1972, pp. 9-12.

31 Ulrich Wilckens, *Resurrection*, p. 104.

El texto de 1Tes 4 en relación con la fuente Q

De acuerdo a la investigación actual, el texto de 1Tes 4,17 está en relación a los textos[32] de Lc 17,34-35//Mt 24,40-41, que provienen de la fuente sinóptica de los dichos de Jesús. Esta relación es posible considerarla como una cierta dependencia temática que se puede explicar de diversas maneras. La comparación de estos textos nos arroja interesantes resultados en vista de comprender las diversas actualizaciones que ha realizado la comunidad paulina.

Es interesante notar que el texto lucano presenta los siguientes motivos que se repiten en 1Tesalonicenses, el tiempo escatológico se introduce por la pregunta del v.20. En estos textos, el motivo del momento imprevisible de la irrupción del *eschaton* se apunta tanto en el motivo del rayo (Lc 17; Mt 24; 27,36.44) como del ladrón (ver Lc 12,39-40). La situación presente está caracterizada no sólo en la ignorancia del tiempo salvífico, sino también en la inminencia de la ira de Yahvé. Los contemporáneos de Noé y Lot viven un tiempo cronológico, en cambio para los elegidos se trata de un *kairos* (1Tes 5,1). Tanto Noé como Lot conocen una palabra previa de Yahvé que anuncia el castigo que viene sobre esta generación, por consiguiente se trata de un tiempo inminente.

La alusión a las figuras de Noé y Lot en los vv. 26.28 coloca el contraste entre el tiempo del mundo y el tiempo de los elegidos. El tiempo presente es un *kairos* que es necesario aprovechar. Esta misma situación la encontramos en los vv. 34-35 en donde se menciona la oposición tomado-dejado. Las expresiones "comían, bebían, se casaban" expresa el curso del tiempo en donde el futuro no influye. En cambio, para Noé y Lot el futuro irrumpe sobre el presente en forma de arrebato. Cada uno de los personajes femeninos está realizando acciones temporales, pero sólo en uno de ellos el tiempo escatológico se expresa como venida que transforma el presente: "uno será tomado" y el otro dejado. Estarán dos mujeres moliendo; una "será arrebatada y la otra dejada". Tanto Mateo como Lucas utilizan el verbo "*paralambanô*". Es evidente que este modelo pretende explicar una situación particular, en donde se cree en la venida del Hijo del hombre cuando todavía la primera generación de cristianos sobrevive y se piensa que el Hijo del hombre vendrá "con poder". En estos textos vuelve a aparecer la idea de la participación de los eventos escatológicos de acuerdo a la expectativa de la inminencia de la vuelta del Hijo del hombre.

El último tiempo es el período de los dolores escatológicos como señala el v. 25 "pero primero es necesario que padezca mucho y sea desechado por esta generación". En los v. 30.31 se menciona el tiempo escatológico con la denominación "el día en que el Hijo del hombre" como "manifestación". En Mt 24,5-21 se menciona el tiempo de persecución, los dolores escatológicos, pero se añade el anuncio del evangelio a las naciones.

La idea que el futuro es entendido como "venida del Hijo del hombre (v. 27.37) es propiamente bíblica. En la cultura ligada a grupos marginales la palabra de Dios "viene" y Dios mismo viene desde el futuro. Pensamos que esto refleja la percepción de "tiempo

---

32 Cf. A. Kretzer, *paralambano*", en Horst Balz y Gerhard Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 755-59, especialmente p. 758; H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten - Die Auferstehung Jesu Christ*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1985, p. 71 (versión en castellano: *La resurrección de Jesús - Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 54). Kessler señala los textos de Mt 24,40s; Lc 17,7-13; 1Tes 4,17. Al parecer también aparece una tradición en torno al *retorno, martirio y resurrección de uno o dos profetas escatológicos* como en Ap 11,7-13, según señala Ulrich Wilckens, *Resurrection*, p. 106; A. Polag, *Christologie der Logienquelle*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1977, p. 95; Klaus Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp. 22-23, 74-75; E. Schillebeeckx, *Jesús: la historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 314 (Schillebeeckx ve el esquema en el relato de Lucas 24,1-12; allí reacciona frente a la idea de que "el dato del sepulcro vacío viene a coincidir con el de ser arrebatado para estar junto a Dios"); R.H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid, Cristiandad, 1979, pp. 105-106, 242-44.

vivido" ligado a un pensamiento utópico. La escatología de 1Tesalonicenses está en continuidad con la fuente de los dichos. La terminología mediante la cual se explica la temporalidad es común y apunta a una teología del martirio presente en grupos marginales alrededor de los 40, que esperaban el arribo del *eschaton* en un corto plazo.

Presupuestos contextuales en el judaísmo y helenismo

El tema del arrebato y la invasión del cielo, según Schillebeeckx, es una creencia presente tanto en el mundo greco-romano como judeo-helenista[33]. Es ampliamente compartida en el antiguo mundo e incluso en la misma Palestina[34]. J. D. Tabor señala "el NT es una parte del proceso de helenización en la cual la noción de resurrección de los muertos, inmortalidad del alma y ascenso a los cielos fueron la norma más bien que la excepción"[35]. El autor clasifica en cuatro categorías el motivo del ascenso a los cielos:

- El ascenso como invasión en el mundo divino;
- Como obtención de una revelación;
- Como adquisición de la vida divina;
- "Gustar anticipadamente del mundo divino".

Además de esta clasificación vamos a añadir algunos aspectos ideológicos relevantes para nuestra reflexión. El arrebato durante este período del judaísmo tardío y la primera generación de cristianos está relacionado con las figuras de profetas, caudillos carismáticos y taumaturgos relacionados con la persecución por defender la fe y la ley. Mientras que en medios helenísticos, como señala Schillebeeckx, el envío de mensajeros divinos y su posterior arrebato a los cielos, guarda relación con la cristología de *theios anêr* presente en los evangelios[36].

Como está dicho en medios judíos el tema del arrebato es aplicado a profetas y visionarios en un contexto de persecución y asociado por tanto con una teología del martirio. La ideología de grupos judíos radicalizados desarrolló una teología del martirio, como se expone en 1Mac 2,58. En este texto, la defensa de la pureza de la fe le valió a Elías el ser arrebatado al cielo. Es notoria la ruptura epistemológica de la figura del Elías del pre-destierro, esto sirve a los propósitos del redactor para exhortar a los judíos perseguidos en la fidelidad a la ley. La introducción de este paradigma de comunión con Dios incluso en la muerte, representa el modelo del mártir por la ley que se aprecia en diversos textos judíos de esta época. En efecto, el rapto de Elías al cielo está contextualizado como teología del martirio por la ley, tal como se aprecia en diversos textos del período pre-cristiano[37] (véase *AscMoisés* 9,1-7; Dn 12,3; *AscIs* 2,33-36).

Igualmente en *AscMoisés*, Taxo muere pero espera la retribución por su fidelidad a la ley. Lo mismo que Elías, Taxo es perseguido, habita en una cueva del desierto y es arrebatado al cielo donde es instituido sacerdote; instruye a sus hijos a seguir fieles a la ley y a

---

33 E. Schillebeeckx, *Jesús: la historia de un viviente*, p. 314.

34 Cf. R.H. Fuller, *Fundamentos*, pp. 75-76.

35 J. D. Tabor, "Ascent to heaven in Antiquity", en la siguiente página web: http://www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/heavenlyascent.html

36 Cf. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1980, pp. 170-83; L. Bieler, Theios aner - *Das Bild des "göttlichen" Mesnchen in Spätantike und Früchristentum II*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 18-22.

37 Cf. J. Tromp, *The Assumption of Moses - A Critical Edition with Commentary*, New York, E. J. Brill, 1993, pp. 226-27, 230-31: "the priestly ordination of Taxo in heaven can be naturally understood as reward for his faithfulness to the law, for which he even died"; L. Hartman, *Prophecy interpreted*, pp. 42-43. Este último autor señala una relación entre el nombre de Taxo y la designación del cetro dado al intérprete de la ley en Qumrán.

dar testimonio de su fe del mismo modo que 2Macabeos 7[38]; la razón por la cual Elías es arrebatado a los cielos no aparece en 2Re 2,4-5 sino que corresponde a una relectura que se hace de Elías durante este período, como lo refleja el texto de 1Mac 2,58: "por su celo de la ley Elías fue arrebatado al cielo".

En otro texto del mismo periodo, *AscIs* 2,33-36, encontramos un esquema similar. El profeta en éxtasis está con su Señor en el cielo pero se le muestra que debe morir: "es necesario cumplir tu vida temporal en la corruptibilidad del mundo", *por eso* debe sufrir el martirio; a Isaías, lo mismo que a Elías, se le ordena volver para dar testimonio con su muerte. El texto de *AscIs* 2, 33-36 como el de 1Mac 2,58 pretende dar razón de la necesidad del martirio; con modelos distintos, uno con el arrebato el otro con el éxtasis, aportan a la pregunta por el sentido del martirio.

Todo esto quiere decir que el modelo del arrebato responde a una *contra-ideología* que legitima la lucha de resistencia de determinados grupos que sufren la persecución religiosa a manos del dominio seléucida. Pero además expresa lo siguiente: durante este mismo período emerge la fe en la resurrección de los muertos entendido como lucha en contra de la injusticia. Es importante notar que la fe en la resurrección de los muertos está referida al final de la historia. A diferencia de ésta, el mártir es alguien que es llevado al mundo de Dios *en el presente sin pasar por la muerte y sin esperar a la resurrección de los muertos* realizada al final de la historia. Por consiguiente el arrebatado es entendido como una *anticipación del eschaton*. Esta teología de resistencia afirma que el destino de los mártires es tal que éstos son situados más alto que los mismos ángeles.

Un modelo distinto es la figura del *theios aner* presente en los textos neo-testamentarios. En la mitología griega se señalan diversos relatos en donde algunos consideran a determinados hombres como arrebatados al cielo por los dioses[39], entre los cuales se enumera a Rómulo, Hércules, Empédocles, Alejandro Magno y Apolonio de Tyana[40]. De Empédocles en especial se dice que fue discípulo de Pitágoras, tenía un vestido especial, era político, filósofo y taumaturgo. A estos hombres, se les atribuye poderes milagrosos y siguen el mismo patrón de que en el momento de su fin, desaparece elevándose a los cielos. La vida encarnada del hombre divino es entendida como una manifestación, epifanía[41], su ser se manifiesta históricamente y éste realiza señales milagrosas que legitiman su actuación como enviado de los dioses, pero no presenta una visión escatológica y del sentido último. La actuación del hombre divino transcurre en el tiempo.

No obstante es necesario precaverse de juicios demasiado apresurados al respecto. Por ejemplo la comprensión de figuras como Moisés o Elías guardan estrecha relación tanto con la figura del profeta escatológico que es martirizado y arrebatado al cielo, como a la figura de un *theios aner*, por tanto en determinados casos se relacionan corrientes del judaísmo heterodoxo como la apocalíptica judía, la diáspora judía y la gnosis judía. Es importante afirmar que durante el siglo primero, la apocalíptica y la gnosis[42], muchas veces, se encuentran en un mismo terreno y cauce, lo cual hace difícil, si no incorrecto, distinguir, un origen químicamente puro de este motivo. En algunos círculos judeo-helenis-

---

38 Cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, pp. 355-56; J. Tromp, *The Assumption of Moses*, pp. 126-27 (la identificación de Taxo con Elías es antigua como lo señala F. Hahn y J. Tromp).

39 G. Strecker, *Theology*, pp. 272-73.

40 Cf. J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento I*, Madrid, Cristiandad, 1973, pp. 81-84; W. K. Guthrie, *Historia de la filosofía griega - La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito* II, Madrid, Gredos, 1993, pp .261-66; Gerhard Lohfink, *Die Himmelfaht Jesu - Erfindung oder Erfahrung*, pp. 9-12.

41 Cf. R.H. Fuller, *Fundamentos*, p. 242.

42 Cf. J. Schreiber, "Die Christologie des Markusevangelium", en *Zeitschridt für Theologie und Kirche* 58 (1961), p.165.

tas la figura de Elías enviado antes del juicio, según Mal 3,23, pudo ser comprendida como un *theios aner*[43]. Elías pudo ser entendido como un hombre divino sobre todo por sus acciones milagrosas de cerrar y abrir los cielos con el poder de su oración (ver 1Re 17,1.7; Si 48,2-3; St 5,17-18), hacer llover fuego (ver 1Re 18,38; Sir 48,3), y resucitar muertos (Si 48,5).

Conclusiones

La terminología con la cual se describe la temporalidad en 1Tes 4,13 es predicado de profetas y hombres relevantes asociados con un discurso apocalíptico del fin del mundo, posiblemente ligado a grupos disidentes en donde se considera la subida al cielo como un movimiento de legitimación de las convicciones y expectativas del propio grupo. El uso de esta terminología expresa una continuidad en primer lugar, con textos judíos, pre-cristianos y marginales, que tuvieron una teología del martirio entendida como teoría crítica al *statu quo* de la sociedad judía del cambio de era; en segundo lugar está en continuidad con texto cristianos como la fuente Q (Lc 17,34-35//Mt 24,40-41) y 1Corintios 15; lo cual arroja como resultado que al parecer existió una mentalidad común en torno al tiempo posterior a la muerte de Cristo. Este tiempo pareciera no es una invención paulina sino que pertenece a una base más amplia en donde la fuente de los dichos y otros escritos de origen judío contribuyen a comprender el tiempo escatológico como adviento utilizando para ello la terminología de la "venida", del "arrebato" y la "resurrección". Para comprender este tiempo posterior a la muerte de Cristo, el texto paulino adopta categorías temporales pertenecientes a la apocalíptica aunque introduciendo otras tantas expresiones utilizadas en su entorno helenista.

En la terminología temporal estudiada, los temas de la dilatación de la parusía y del regreso a juzgar por sus antecedentes judíos y el uso de éstos en otros textos cristianos no se refleja una ideología conservadora sino al contrario perfila la comprensión del tiempo como esperanza. Esta situación escatológica del adviento de la historia es propia de estos grupos apocalípticos del judaísmo, en los cuales existía una concepción del tiempo escatológico como una realidad inminente y cercana que viene. Entre estos grupos la convicción de vivir la inminencia del *eschaton* conlleva, por un lado, una actitud crítica de las instituciones judías, helenistas o romanas y, por el otro, una apertura y participación del futuro que viene. Desde este punto de vista no pareciera que haya que ver en 1Tesalonicenses un tipo de ideología que promueve el "culto a Cristo" y que se alinea con el imperio romano.

César Carbullanca Núñez
Avenida San Miguel 3605
Correo Talca. Talca, Chile

carbullanca@yahoo.com

---

[43] Cf. P.J. Achtemeier, "Pre-Marcan Miracle Catenae", *Journal of Biblical Literatur*/ 91 (1972), pp. 202-205; J. Schreiber, "Die Christologie des Markusevangelium", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961), p.160. Véase la opinión crítica de R. Pesch, "Die vormarkinische Wundergeschichtensammlung und die sogennante theios anêr Christologie im Markusevangelium", , Freiburg, Herder, 1976, pp. 277-81.

1Corintios: Tiempos mesiánicos: pistas para leer 1Corintios y nuestra realidad

Resumen
Este trabajo busca ofrecer una clave de lectura de 1Corintios. Se propone cambiar la clave de lectura de una comunidad esperando el fin de los tiempos por una comunidad viviendo en tiempos mesiánicos.

Abstract
This paper offers a hermeneutical key for reading 1 Corinthians. Instead of being a letter written for a community awaiting the end of the world, it should be read as written to a community living in messianic times.

Introducción: Apocalipsis, fin, nuevas comunidades

Cuando observamos las ideas predominantes en relación a lo apocalíptico que circulan por nuestras distintas comunidades, podemos notar que en su gran mayoría se refieren al fin del mundo. El final (generalmente catastrófico, al modo Hollywood) sería hoy el significado popularmente extendido que se relaciona con lo apocalíptico.

Esta asociación entre fin del mundo y lo apocalíptico es también corriente como clave de lectura de textos bíblicos del siglo I. Esta lectura de una espera del fin inminente por parte de las primeras comunidades cristianas fue, sigue siendo en muchos casos, una clave de lectura de las cartas paulinas. No es poco frecuente escuchar explicaciones tales como "Bueno, Pablo pensó y dijo esto y aquello porque estaba convencido que el Cristo volvía pronto".

Prestando atención, no podemos dejar de notar que esta clave de lectura tiene un problema: el pensamiento paulino es filtrado a través de ella y entonces el horizonte paulino (el fin está por llegar) en nada se asemeja al nuestro. El nuestro es un horizonte que no está marcado por la expectativa de una pronta venida del Mesías sino por un destino histórico que fluye. En todo caso somos concientes como humanidad que el fin lo estamos provocando nosotros al destruir la vida sobre la Tierra. Pero nada tiene que ver esto con una intervención divina.

Es visible a la vez, y reafirmando esta observación anterior, la numerosa cantidad de películas referidas a la vida de grupos humanos después de catástrofes mundiales. En algunos casos es conocido este género de película como post-apocalíptico en referencia a la idea que recién mencionamos sobre la equiparación entre los conceptos "apocalíptico" y "fin del mundo". Mencionar una de ellas – la más extendida en lo referido a lo comercial – nos dará la pauta de esta afirmación: *"El día después"* como referencia de una catástrofe climática que lleva a los sobrevivientes a reorganizarse como comunidad. Esta reorganización de los que quedan luego de una catástrofe mundial tal vez sea uno de los subguiones de estas películas (principal o secundario, lateral o directo, esto es otra discusión): pensar, proponer, cuestionar, reafirmar modos de armar comunidades humanas. La reciente película *"La ceguera"* basada en el libro de Saramago trabaja también este tema.

Trasponiendo los guiones del cine a la vida social y política en América Latina (aunque creo que en lo cotidiano es al revés, el cine es un exponente de temas que surgen de la arena político-cultural de la sociedad) podemos notar que la situación de repensar lo comunitario es un tema candente en nuestro continente, como en el mundo entero. América Latina tiene gobiernos hoy que ponen en cuestión la idea de nación, de país, de municipios y de Estado que había sido sostenida por el neoliberalismo de los '90.

Y se ven los duros conflictos entre quienes quieren una nueva comunidad, solidaria, inclusiva, que respete los derechos de los pueblos originarios, que proteja las industrias nacionales, que cuide los recursos naturales en contra de otros que tienen arraigados sus intereses en la vieja comunidad, la de los '90, donde el neoliberalismo y sus agentes conformaron una economía devastadora, un estado desmantelado. Aún, ante la crisis mundial del capitalismo financiero, podemos notar que estos grupos no dan lugar a una nueva comunidad.

1Corintios: ¿Fin de los tiempos?

La carta que los apóstoles escriben a las iglesias de Corinto, la que llamamos 1Corintios, nos llama la atención sobre la idea del tiempo mesiánico. Y queremos remarcar esto. Tanto en Pablo como en muchos primeros cristianos lo apocalíptico no era un discurso sobre el final de los tiempos sino un discurso que buscaba revelar el sentido de los acontecimientos. El tiempo mesiánico no era el último. El tiempo inaugurado por el Mesías Jesús no era el final de la historia humana.

En este sentido, tanto Pablo como sus compañeros y compañeras en la misión no tenían una clave de lectura social, política y de acción estratégica en lo cotidiano que tuviera como horizonte el fin inminente provocado por una acción divina. Esto es notorio en 1Corintios. Los temas cotidianos no son tratados con un horizonte de final. Los temas comunitarios no son tratados con el fin como marco. La sociedad no es comprendida como si viviera en el fin de los tiempos. Para algunos el capítulo 15 de esta carta, en el que se habla sobre la resurrección inminente de los muertos, ha sido notoriamente el texto por el cual se leyó la ideología paulina como escatológica, en el fin de los tiempos. Sin embargo, este texto toma otro matiz al observar la cantidad del texto relacionado a la vida no en el fin sino que continúa.

Veremos que Pablo tenía otra idea sobre el tiempo mesiánico y propondremos ésta como clave de lectura de 1Corintios además de proponerla como clave de lectura de nuestra realidad y nuestra accionar cotidiano.

¿Cuál es el acercamiento paulino a la realidad histórica que vivía?

Tomemos 1Cor 10,11:

Estas cosas sucedían típicamente a aquellos, escritas para instrucción a nosotros, a quienes las extremidades (telos) *de los tiempos se han enfrentado* (katantaô).

En este versículo podemos tener un resumen de la comprensión y propuesta paulina en relación al tiempo mesiánico. El texto se encuentra luego de un relato histórico que Pablo narra. Pero para Pablo este relato histórico no es sólo esto, sino que tiene un valor agregado. Pablo transforma este relato histórico del tiempo del Éxodo en una herramienta que le permita a la comunidad de Corinto rever sus acciones, sus estrategias, sus ideas. Este relato se encuentra en 1Cor 10,1-10 y es caracterizado, en el versículo 11, como un rela-

to típico. Las comprensiones acerca de la interpretación típica son diversas a través de distintos autores.[1] Tomamos el enfoque que consideramos más adecuado.

Brevemente, la comprensión de la interpretación típica en Pablo la podemos entender de la siguiente manera: un evento del pasado (el tipo, Antiguo Testamento) sólo estará completo al encontrarse con un evento similar en el presente paulino (Nuevo Testamento, el anti-tipo). A la vez el evento sucedido en el tiempo paulino no estará completo en su sentido sin estar unido al evento del pasado. De esta forma – tipo y anti-tipo – se encuentran para darse mutuamente valor y significado. Uno sin el otro no puede ser plenamente vivido.

Este encuentro entre los dos eventos es el tiempo mesiánico. Por esto es que traducimos junto con Agamben[2] el verbo *katantaô* de 1Cor 10,11 como *enfrentarse*, y no *cumplirse*. La relación entre anti-tipo y tipo es una tensión que hace que el tiempo se vuelva sumamente denso, un tiempo único.

El tiempo y la forma de enfrentar las cosas

Esta forma de entender el tiempo en Pablo nos ayuda a acercarnos a una carta como 1Corintios desde una perspectiva distinta a la de estar leyendo un texto de personas esperando el fin de los tiempos. Ya vimos que en su lugar es un texto de una comunidad que se auto-comprende viviendo un tiempo mesiánico, un tiempo en que pasado y presente se unen dándose sentido en este encuentro.

A la vez tenemos que recordar que este tiempo mesiánico no se encuentra aislado del tiempo circundante que podríamos llamar el tiempo de este mundo. El tiempo mesiánico se inserta en el tiempo de este mundo. 1Cor 10,11 nos muestra esto y dice que este tiempo mesiánico transforma la vida de las personas: "a nosotros, a quienes los extremos de los tiempos se han enfrentado". Estas personas eran parte del tiempo mesiánico y vivían desde ese tiempo la vida. Esto producía una fuerte relativización del otro tiempo, el del mundo.

La pregunta que surgía entonces era: "¿Qué tiempo es realmente significativo para la existencia, para la toma de decisiones, para las esperas?" Para los seguidores de Jesús el tiempo iniciado por el Mesías era la realidad que daba sentido y fuerza a todo el vivir. Era desde ese tiempo que se leía lo que sucedía y lo que se decía en el mundo.

El tiempo mesiánico y las autoridades

A la largo de la historia el problema de los calendarios, el problema de las festividades (profanas o sagradas), en fin, la forma de definir los tiempos (años, meses) era un asunto que ponía de manifiesto un juego de poder. ¡Recordemos que algunas ciudades de Asia deciden comenzar su calendario con el cumpleaños de Augusto como evidencia de fidelidad a esta autoridad![3] Notemos cómo un historiador como Suetonio toma este tema:

> *Dedicándose en seguida a la organización de la república corrigió el calendario, tan desorganizado por culpa de los pontífices y por el abuso, antiguo ya, de las intercalaciones, que las fiestas de la recolección no caían ya en estío ni las de las vendimias en otoño: arregló el año al curso del sol y lo compuso de tres-*

---

[1] Sobre los diferentes abordajes en la cuestión de la interpretación típica, véase: Pablo Manuel Ferrer, *Imperio interno. Discurso, antropología y política en 1º Corintios 10* (Tesis doctoral; Buenos Aires: IUISEDET, 2008), pp. 107-10

[2] Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* (Madrid: Trotta, 2006), p. 78.

[3] J. Comby, J. y Jean Pierre Lemonon, *Vida y religiones en el Imperio Romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas.* (Navarra: Verbo Divino, 1986), p. 18.

cientos sesenta y cinco días, suprimiendo el mes intercalario aumentando un día a cada año cuarto. Para que este nuevo orden de cosas pudiese comenzar en las calendas de enero del año siguiente, añadió dos meses entre noviembre y diciembre, teniendo por consiguiente este año quince meses, contando el antiguo intercalario que ocurría en él[4].

¿No fue entre otros un problema de calendarios lo que llevó a la comunidad de Qumrán a separarse? ¿Quien tiene el poder de decidir el cuándo de las actividades de un grupo de personas? El tiempo del mundo tenía y sin dudas tiene sus autoridades, las cuales tenían y tienen el poder para hacer cumplir esos tiempos.

En razón de esto, poder concebir 1Corintios como la propuesta de un tiempo que radicalmente se insertara en otro tiempo es ciertamente concebir una comunidad que estaba desconociendo la autoridad imperial que imponía un uso y concepción del tiempo. La problemática de las autoridades se ve en 1Cor 8,4-6:

Acerca, pues, de los alimentos que se sacrifican a los ídolos, sabemos que un ídolo nada es en el mundo, y que no hay más que un Dios. Aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores), para nosotros, sin embargo, sólo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por medio del cual han sido creadas todas las cosas y por quien nosotros también existimos.

O bien podemos observar cómo se concibe a las autoridades de este mundo como incapaces de comprender la lógica mesiánica del tiempo en 1Cor 2,6-8:

Sin embargo, hablamos sabiduría entre los que han alcanzado madurez en la fe; no la sabiduría de este mundo ni de los poderosos de este mundo, que perecen. Pero hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta que Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria, la cual ninguno de los poderosos de este mundo conoció, porque si la hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria.

El tiempo mesiánico y las relaciones sociales

1Corintios 7 es una de las respuestas que Pablo da a una serie de preguntas que le mandaron los corintios (1Cor 7:1). En esta respuesta, extensa por cierto, podemos observar que Pablo invita a relativizar toda relación de pareja y otra relación social al ponerla enfrentada a la posibilidad de que el tiempo de este mundo es efímero, pasajero. De hecho toda relación social es una construcción de este tiempo. Las relaciones sociales en el tiempo mesiánico pueden ser otras. El tiempo mesiánico inserto en el mundo juzga al mundo y sus relaciones, las relativiza y propone otras nuevas.

En una interesante síntesis podemos ver que 1Cor 7,29-31 nos muestra esta idea de un tiempo de este mundo que pasa:

Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto. Resta, pues, que los que tienen esposa sean como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que se alegran, como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyeran, y los que disfrutan de este mundo, como si no lo disfrutaran, porque la apariencia de este mundo es pasajera.

---

[4] Suetonio, *Los doce Césares*, Cayo Julio César XL (trad. F. Norberto Castilla; Buenos Aires: Editorial Albatros, 1945), p. 42.

El tiempo mesiánico y la comunidad

Si bien cada tiempo tiene su autoridad, sus lógicas y sus formas de construir las relaciones sociales, tenemos que notar algo que es bien evidente en 1Corintios. En esta carta se observa que el escenario donde estos dos tiempos se encuentran y se enfrentan es en la comunidad. La comunidad de Corinto es un escenario en el cual el tiempo de este mundo y el tiempo mesiánico se ponen frente a frente. Los tiempos mesiánicos y los de este mundo no son abstractos. Son fidelidades a determinadas autoridades, obediencias y desobediencias, esperanzas y toma de decisiones. Todo esto se ve en la comunidad de Corinto.

La imagen del cuerpo en 1Corintios 12 o las jerarquías de los dones en 1Corintios 14 son puestas en escena en un tiempo mesiánico. Un tiempo inserto en otro tiempo. Sin dudas que la imagen de cuerpo-comunidad que tenía el tiempo de este mundo no era igual a la de 1Corintios 12. Sin dudas que las jerarquías de dones del tiempo de este mundo no era igual a la propuesta de 1Corintios 14.

El tiempo mesiánico abre un paréntesis dentro de la comunidad que permite e invita a construir una sociedad diferente. Este paréntesis busca recomponer las personas que fueron descartadas por el tiempo de este mundo y sus agentes, como nos dice 1Cor 1,26-29:

> *Considerad, pues, hermanos, vuestra vocación y ved que no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia.*

El tiempo mesiánico es una nueva forma de escoger. Ya no según las escalas del tiempo de este mundo. Ahora la elección del tiempo mesiánico abre un paréntesis que permite llamar y convocar a los que fueron dejados de lado en el tiempo de este mundo. Y esto, ciertamente, cuestiona fuertemente el tiempo de este mundo junto con sus esquemas, jerarquías y estrategias.

El tiempo mesiánico y el fin

Dijimos que el marco de comprensión de la comunidad de Corinto no era el fin de los tiempos sino la inclusión de un tiempo mesiánico dentro del tiempo del mundo. Pero no podemos dejar de tomar en cuenta que la idea del día final estaba presente, por ejemplo, en 1Cor 1,7-8:

> *de tal manera que nada os falta en ningún don mientras esperáis la manifestación de nuestro Señor Jesucristo; el cual también os mantendrá firmes hasta el fin, para que seáis irreprensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo.*

Sí, el fin se esperaba. Pero también es cierto que el tiempo mesiánico era el mientras tanto, ese tiempo "mientras esperáis la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, el cual os mantendrá firmes hasta el fin". 1Corintios no discurre sobre el fin sino sobre como resistir hasta el fin. La idea del tiempo mesiánico es la esperanza de ese tiempo donde se puede abrir un paréntesis para resistir. Esto es lo que se profesaba en el ritual de la Cena del Señor, según 1Cor 11,26:

> *Así pues, todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga.*

El ritual de la Cena del Señor era la memoria de estar viviendo ese tiempo en que se anunciaba la muerte del Señor que había abierto un nuevo tiempo hasta el fin en que volvería a disolver toda diferencia de tiempos.

El tiempo mesiánico en nuestra América Latina

Los tiempos mesiánicos que proclamó y vivió la comunidad de Corinto son horizontes que hoy se fusionan con nuestros horizontes. Los paréntesis abiertos por aquellos cristianos y cristianas son espacios que hoy se nos proponen a nosotros para recordarnos que el tiempo mesiánico es de aquellos que se animan a vivirlo, a proclamarlo. Sobre todo a creerlo.

1Corintios nos muestra algo similar a nuestra realidad latinoamericana: tiempos neoliberales con sus jerarquías, con sus lógicas, sus asesinatos. Por otros lados, un tiempo de búsqueda. Un tiempo indiferenciado, un tiempo de conflictos. Un tiempo de paréntesis donde todo se puede tomar como provisorio con tal de cuidar la vida. Toda doctrina, toda estrategia, toda alianza no puede ser sino un elemento del tiempo mesiánico. Ese tiempo que para los cristianos es un encuentro entre la comunidad corintia y la latinoamericana. Ese tiempo mesiánico que se mete en el tiempo de este mundo en el cual se quiere volver a disolver la posibilidad de encuentro con los pueblos originarios, con economías solidarias, con justicia para los excluidos.

No vivimos en los tiempos finales. Ya lo dijimos. Sí, los esperamos con ansiedad. Y deseamos que pudieran ser el día de hoy mismo. Pero en el "mientras tanto", al igual que los corintios, hay que ir conformando comunidades en donde sea posible vivir el tiempo mesiánico. Sabiendo que dentro de esas comunidades se dará la batalla contra el tiempo de este mundo. La comunidad entonces no es una comunidad del fin. Es una comunidad en el tiempo mesiánico. Que permite abrir el paréntesis para resistir hasta que llegue el fin.

Esta resistencia-paréntesis se conforma en el ritual de la comunidad que activa la memoria y reafirma el tiempo mesiánico, se conforma en la vivencia de relaciones sociales que se establecen para resistir el tiempo del mundo (resistir es amar, creer, esperar, pero por sobre todo amar, según Pablo en 1Corintios 13). La resistencia-paréntesis se solidifica en la formación de nuevas comunidades que se relacionen extendiendo el paréntesis solidario tal como lo hicieron las comunidades de Galacia, Acaya, y Macedonia con los hermanos de Judea (1Cor 16,1-3). La economía también es esencial en el tiempo mesiánico pues ayudará a estructurar otros caminos, otras relaciones, otras formas de trato con el medio ambiente y el prójimo.

1Corintios entonces nos ayudará a encontrarnos con aquellos seguidores y seguidoras de Jesús que vivieron en un tiempo mesiánico. Y a partir de ese encuentro seremos llamados a profesar el tiempo mesiánico en América Latina.

Pablo Manuel Ferrer
IUISEDET, Buenos Aires, Argentina
pablomanuelferrer@yahoo.com.ar

Filipenses: la humildad como propuesta ideológica

Resumen
En este artículo nos proponemos leer la carta de Pablo a los Filipenses como una "contra-ideología" al concepto de prestigio que está a la base de la ideología imperial romana. La carta es considerada unida en torno de este eje temático y vista como expresión del modo en que Pablo y su grupo misionero conciben la significación de la presencia del Mesías Jesús como un llamado a liberarse de las relaciones opresivas que dominan en el ámbito imperial. Proponen, en cambio, un espacio de gratuidad y equidad. Hay un apéndice sobre las cuestiones introductorias y un *excursus* sobre la visita de Pablo a Filipos en el libro de Hechos.

Abstract
In this article we propose to read Paul's letter to the Philippians as a "counter-ideology" to the Roman concept of prestige, which is at the base of roman imperial ideology. The letter is considered united around this axis and understood as the way in which Paul and the missionary group conceive the meaning of the presence of the Messiah Jesus as a call to liberate from the oppressive relationships that dominate in the imperial realm. They propose, instead, a space open to grace and equity. There is an Appendix on introductory questions about the letter and an *excursus* on Paul's visit to Philippi according to the Book of Acts.

Palabras claves
Pablo – ideología – imperio – liberación – hegemonía – contra-hegemonía

Aclaraciones previas

En este artículo consideraremos una particular aproximación al contenido de la carta de Pablo a los Filipenses desde su matriz ideológica. La carta ha sido discutida en varios aspectos de lo que habitualmente se llama "introducción": autoría, fecha, integridad, oportunidad. Esos temas los he resumido en la primera parte del artículo. Otro tema es la relación entre la Carta de Pablo a los creyentes de Filipos y la descripción que hace el autor del libro de los Hechos sobre las visitas del apóstol a esa ciudad (Hch 16:12-40 y Hch 20:6). La carta a los filipenses no refleja los acontecimientos ni menciona los mismos nombres que nos trae el relato de Hechos. Es claro que, aun refiriéndose a la misma localidad, ambos textos provienen de diferentes fuentes y tienen distinta intención, como claramente lo dice Leif E. Vaage en la introducción de este número de RIBLA. Por lo tanto es inconveniente hacer depender la interpretación de uno de los escritos de los datos del otro, en cualquiera de los sentidos. De allí que he preferido dejar ese tema para un *excursus* al final del artículo.

Autoría

Hoy en día la mayoría de los estudiosos están de acuerdo que Filipenses debe incluirse entre las "auténticas" paulinas. Sin embargo eso no elimina algunas consideraciones sobre el tema de "autoría". Siguiendo lo que propone Elsa Támez en su trabajo, *Contra toda condena*, Pablo es un autor colectivo, un autor "transindividual"[1]. Pero además, en el introi-

[1] Elsa Támez, *Contra toda condena*. San José de Costa Rica, DEI-SEBILA, 1991, pp. 52-54.

to de la epístola se reconoce más de un autor, ya que Timoteo es incluido en la salutación inicial.

Sin embargo, hay que reconocer que luego el autor recae en la primera persona del singular en el grueso de la carta, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en 1Tes, donde, con la excepción de un par de ocasiones, siempre se usa la primera persona en plural, siendo también en este caso Timoteo uno de los coautores, junto con Silvano. Es que en el caso de la carta a los filipenses la situación particular de Pablo como encarcelado remite a una experiencia y una "autoridad" (condición del autor) particular que juega un papel decisivo en la argumentación. El autor es alguien que está preso, y esto no es un dato circunstancial sino un verdadero eje argumentativo en el desarrollo del escrito. Es una situación "teológica", un modo de pensar y un lugar de testimonio que se refleja en el escrito. Pablo preso no es lo mismo que Pablo en viaje. No solo por la situación personal que atraviesa sino porque ésta hace al modo, tiempos, desarrollo redaccional. Estar preso aumenta su dependencia de otros, del entorno amigable y del hostil, del lenguaje y de la intervención de terceros, de la continuidad y de los saltos del pensamiento. También la situación de prisión es parte de lo transindividual, de su experiencia que ahora lo agrega a un colectivo distinto, el de los prisioneros del poder romano[2].

Integridad

Uno de los puntos más debatidos de la carta a los filipenses es su integridad. ¿Cuántos textos se fusionan en estos capítulos que hoy forman la versión canónica del escrito? La crítica ha postulado la subdivisión en dos y hasta en tres misivas, integradas luego de manera mezclada en el actual escrito. La razón de esta división sería la dificultad que algunos encuentran en integrar dentro de un mismo esquema de pensamiento los elementos autobiográficos y de defensa de ministerio que Pablo elabora en Flp 3:1b-21 con el resto de la carta. Así, 3:1a, tendría su continuidad natural en 4:1, ya que la primera parte del v. 3:1 exhorta a la alegría, como lo hace 4:1. Por su parte 3:1b-21 sería un inserción proveniente de otra carta o una carta breve en sí misma, despojada, por razones redaccionales, de su introito y final.

Otro motivo, más formal si se quiere, para pensar que encontramos aquí fusionado más de un escrito, es la difícil compaginación del capítulo 4. En éste encontramos varios saltos de pensamiento y cortes que cada uno de ellos podría indicar el final de una carta. Así pareciera si leemos Flp 4:7, 4:10, 4:20 y 4:23. Ello ha llevado a algunos exégetas a pensar que tendríamos tres misivas: la más extensa, cuyo cuerpo central abarcaría 1:1-3:1[a], y que continuaría en 4:1-7. Esta carta, en realidad, sería la segunda carta, luego de una primera misiva breve, de agradecimiento por la ofrenda recibida a través de Epafrodito (ver referencia en 2:25-30), que sería inmediata a la llegada de éste, antes de su enfermedad, y que abarcaría el texto de 4:10-20. Separada de estas, y en otra ocasión tendríamos en realidad una tercera epístola, cuyo encabezamiento no tenemos, que se formaría con 3:1b-23 y 4:8-10, cuya oportunidad y motivo serían distintos y posteriores a las anteriores, promovida por la presencia de "judaizantes" en la comunidad, al modo de la que envía, con otro tono, a Galacia. Los versículos de 4:21-23 podrían ser un saludo final de cualquiera de ellas, especialmente de la segunda, por la referencia a "la casa del César", una referencia eufemística a su lugar de prisión, definido anteriormente como "el pretorio" (1:13). Las tres

---

2 *Ibid.*, pp. 62-65.

cartas se mezclaron y dieron por resultado el orden que ahora tenemos. Así, la carta estaría compuesta de la siguiente manera[3]:

- Una primera misiva breve (carta A), una especie de "recibo", expresando gratitud por la ofrenda recibida a través de la visita de Epafrodito (Flp 4:10-20).
- Una carta más extensa (carta B), enviada poco después en manos de Epafrodito, tras su enfermedad. Este habría enterado a Pablo de algunos problemas internos por conflictos entre los y las creyentes, motivados por celos y cuestiones de ordenamiento jerárquico en la comunidad. Eso se leería en 1:1-3:1a y 4:1-7.
- Tiempo después, Pablo ya anciano en su prisión romana, habría enviado la tercera (carta C). Allí el problema es otro: la presencia de algunos predicadores que vendrían del grupo de Santiago o de judeo-cristianos de similar doctrina o mensajeros del proto-gnosticismo judío como el que encontramos en la carta a los gálatas. Esta última centrada sobre ese problema, y sería el grueso del capítulo 3, más los versos 8 y 9 del capítulo 4.

En nuestro estudio, sin embargo, explicamos porqué esto no nos parece decisivo. En principio estimamos que estas explicaciones de rupturas internas pueden explicarse desde otra variante: el dictado de la carta a algún secretario o escribiente y la propia intervención de Timoteo en la redacción (ver la Introducción general a este número de RIBLA). No serían ajenos a ello los avatares propios de quien está preso y debe interrumpir y retomar su pensamiento en distintos momentos según se den las posibilidades y le llegan las noticias en las conversaciones con sus visitantes. El intercalado de motivos teológicos más elaborados con cuestiones que se hacen a la relación personal, a la vida cotidiana, a la dinámica misionera, es propio de esta situación y del modo en que se compuso la carta, de las distintas manos que intervienen. No es esto diferente a cortes que vemos en las otras cartas de Pablo. En algunos escritos paulinos el cambio de situación se hace perceptible y la teoría de diferentes cartas fusionadas no debe descartarse en todos los casos, pero en éste no necesariamente mejora nuestra hermenéutica de la misma. Lo que sí debemos reconocer es que intervienen no sólo los autores directos, sino que toda la comunidad de fe de alguna manera es "autora", incluso porque es posible ver textos en los que Pablo (por seguir dando un nombre personal a un autor colectivo) usa elementos que ha tomado de su contexto eclesial: el más claro es el himno que figura en Flp 2:5-11.

Hay cierta economía exegética que nos lleva a evitar agregar problemas si estos no son necesarios o explicativos. Sabemos que nuestro texto no es un tratado teológico de un docente que prepara su cátedra o un articulista sentado frente a su computadora, sino la carta de un preso que puede aguardar una condena a muerte, que debe dictar su carta a un tercero, que vive las angustias propias de su situación y además las que le provocan las tensiones que viven las iglesias que su misión ha generado. La carta se explica, como hacemos en el artículo, a partir de un mismo eje y propósito ideológico. Si hubo más de una carta y si fueron agregadas, superpuestas o intercaladas, esto no incide en lo que es el propósito de Pablo, al menos en este enfoque que presentamos: declarar las implicaciones ideológicas y éticas para quienes se habían formado en la cultura dominante y asimilado a la dinámica hegemónica imperial y ahora deben romper con ella desde una opción de fe en el Mesías Jesús.

---

[3] La mayor parte de los estudios histórico-críticos europeos coinciden en esta línea. Así puede verse el argumento detallado en J.F. Collange: *L'Épitre de Saint Paul aux Philippiens.* Neuchatel, Delachaux & Nestlé editeurs, 1973, pp. 21-24. También J. Comblin sostiene este argumento (en: *Filipenses.* Buenos Aires, La Aurora, 1988, pp. 11-16).

Fecha

Cuando Pablo escribe esta carta, según su propia expresión, se encuentra en prisión. Esto hace que muchos comentaristas, especialmente aquellos que reconstruyen la vida de Pablo basados en el relato del libro de Hechos, adjudiquen esta carta a un tiempo tardío en la vida de Pablo, durante su confinamiento en Cesarea (Hch 23:23 ss.) o incluso posteriormente, durante el tiempo de su prisión en Roma. Sin embargo sabemos que no es posible tomar el relato de Hechos como única fuente de la biografía paulina. El mismo Pablo señala que padeció diferentes experiencias de prisión (2Co 11:23), y es posible pensar que durante el tiempo de su estadía en Éfeso sufrió un tiempo de arresto más prolongado que el juicio sumario que se relata en Hch 19. Incluso es posible que hubiera tenido otro resultado y que la referencia que Pablo a que "he luchado en Éfeso contra las fieras" (1Cor 15:32) se refiera a esa circunstancia, sea porque metafóricamente alude así a su confrontación con las autoridades romanas o porque efectivamente sufrió la pena de ser expuesto en un espectáculo del Circo, al cual sobrevivió y fue por ello liberado.

De manera que en esto nos remitimos al esquema que presenta L. Vaage en la Introducción y ubicamos la carta, junto con la de Filemón, en un tiempo más temprano de la misión paulina, hacia los años 53-54, con su lugar probable de redacción en Éfeso, durante un tiempo de prisión que culminó con una liberación algo inesperada.

Oportunidad

Durante ese tiempo de prisión, si efectivamente fue en Éfeso, y siendo la misión en esa ciudad aún embrionaria, la comunidad de Filipos, más sólida y con un liderazgo más formado, decide dar apoyo a Pablo y el grupo misionero. La cercanía entre ambas ciudades (una semana de viaje, por entonces un tiempo relativamente breve) posibilitaba este intercambio. Es así como los filipenses envían a Epafrodito con una ayuda material para colaborar a solventar las necesidades del grupo, especialmente de su máximo referente, Pablo encarcelado. Éste quiere, por una parte, demostrar su agradecimiento a la comunidad. Mandarles noticias que si bien, no son tranquilizadoras, muestran la entereza de ánimo que sostiene el apóstol. Pero, al mismo tiempo, quiere dejar en claro su independencia, para evitar caer en relaciones clientelares, propias de la cultura romana imperante en la colonia.

Por otro lado, los mismos portadores de la ofrenda resultan informantes de la situación interna que vive la comunidad, de las tendencias y tensiones que han aparecido, de la incidencia de otras corrientes "teológicas" (por darles un nombre actual) presentes ahora entre ellos. Pablo toma entonces la oportunidad para entremezclar su propia situación y experiencia como forma de mostrar el camino que, a su entender, marca la fe. Ello implica una tensión con los cánones culturales que rigen la vida social del Imperio, que se extienden a todas las relaciones, y que son, a su ver, las que están generando estas problemáticas. Él, desde la marginalidad que implica su situación de prisionero, y desde la opción de comprenderse no como patrón de la Iglesia sino como esclavo del Cristo, propone, entonces, una cosmovisión diferente, tanto de su pasado judaico como de las prácticas timocráticas de la sociedad romana. Esta carta sería, así entendida, un esbozo ético de la vivencia de la fe, no exenta de las dudas y ambigüedades, de las debilidades y esperanzas con que ésta es vivida en medio de la sociedad imperial.

"Filipenses" como constructo ideológico

Estudiaremos, entre las distintas posibilidades de aproximación a la carta, el desarrollo que Pablo da a sus propuestas desde el punto de vista de la conformación de una "ideología". Para ello, de las múltiples acepciones que ha ido adquiriendo la palabra "ideología" nos centraremos en la que propone el lingüista holandés Teun A. van Dijk, quien la define como: "la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo"[4]. En la comprensión de van Dijk la expresión "representaciones sociales" involucra tanto aspectos epistemológicos (modos y categorías a través de los cuales se conoce), valorativos (lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto para ese grupo) y lleva a actuar en consecuencia (aspectos éticos y práxicos). Por otro lado, el autor habla de "grupo" en términos muy amplios; así excede y no debemos confundirla con la definición que da la sociología funcionalista de "grupo", basado en relaciones cara a cara. En su estudio, van Dijk pretende abarcar con ello tanto a un conjunto social simple como a uno más complejo, un movimiento social o una clase social (aunque en ésta no todos sus miembros necesariamente comparten una misma ideología), o sectores particulares que generan sus propias cosmovisiones a partir de particularidades que los unen y organizan. Esto no significa que todos estos "grupos" lo sean ideológicamente o que una ideología sea propia de un grupo y sólo de ese. Pero sí ayuda a discernir que las ideologías se nutren y a la vez conforman las experiencias e identidades de los individuos y sectores que conforman un grupo.

Esta definición amplia nos facilita poder comparar ideológicamente dos "grupos" enteramente disímiles en su extensión, conformación, poder e inserción social, como son, por un lado, la clase fundamental del imperio Romano, su construcción imperial, y por el otro las comunidades de fe que se generan en torno de la predicación del grupo misionero paulino. En este último caso se trata de una propuesta ideológica anclada en la fe, es decir, una "ideo-teología", una lectura de la realidad que parte de una experiencia que no se agota en la inmediatez de los hechos, sino que apela a la irrupción de lo trascendente, a la presencia histórica de lo que excede, pero no anula, la historia humana: el hecho mesiánico. Es mi convicción (que intentaré mostrar para el caso de Filipenses) que la teología de Pablo se nutre de esta expectativa, y que es por ello que confronta con una ideología del poder que se remite a la experiencia de lo inmediato, de los poderes reinantes, de la hegemonía impuesta. Pablo libra una lucha ideológica con el Imperio –con cualquier concepción imperial, en este caso, la romana.

El prestigio como eje ideológico romano

De todas las variantes que usó Roma para imponer su hegemonía, para autojustificar y convencer a los demás pueblos de su derecho de conquista, el tema del "prestigio" ocupa un lugar no menor. Los estudios antropológicos históricos[5] muestran la incidencia del concepto de "honor" en el mundo mediterráneo antiguo, y el eje "honor-vergüenza" como un verdadero organizador social. El honor constituye, en ese sentido, todo un modo de vida que pone a todos los habitantes en constante competencia por mostrarse mejor posicionados con respecto a los demás en la consideración social. Esta ubicación jerárquica en la vida social, especialmente en el espacio público, constituye la base del sentido del

---

[4] Véase van Dijk, Teun A.: *Ideología: una aproximación multidisciplinaria.* Barcelona, Gedisa Editorial, 2006, p. 21.

[5] Véase, entre otros, Malina, Bruce J.: *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural.* Estella, Verbo Divino, 1995.

honor y de la persona honorable. Defender esa ubicación y mejorarla a través de mayor número de personas dependientes o subordinadas con respecto a uno mismo, constituye una de las expectativas en torno de la actuación social. Para ello es también necesario protegerse y evitar la intrusión de otros en el propio espacio que uno domina y especialmente de las personas sobre las cuales se ejerce dominio, especialmente en el caso de las mujeres, cuyos códigos de honor son distintos: su ámbito es la casa, y su honor es preservarse fuera del alcance de otros varones, fuera de quienes la resguardan (padres, hermanos, marido).

En el caso de la cultura romana, este "prestigio", que es el reconocimiento social que hace que una persona se considere honorífica, se constituía en base a variantes de riqueza, participación pública y abolengo. En el ámbito griego del imperio, también era importante la "sabiduría", debido a la tradición filosófica de la cultura helénica. Una muestra de esta lectura y su confrontación desde el pensamiento paulino la podemos ver, por ejemplo, en 1Cor 1:26: "Considerad, pues, hermanos, vuestra vocación y ved que no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles".

Es decir, que la sociedad romana, con su estructura timocrática, es una sociedad básicamente jerárquica. Esa lucha por "los primeros lugares" se refleja también más allá de la cultura romana. Así, por ejemplo, también aparece en la crítica de Jesús a los fariseos que "aman las salutaciones en las plazas y los primeros lugares en las reuniones", y que desde allí aprovechan su posición para enriquecerse (Mc 12: 38-40 y paralelos). Como dijimos, esta búsqueda del honor como figuración social parece ser una base cultural de toda la cuenca mediterránea, lo cual facilitaba su exacerbación como núcleo de la organización social y política (por cierto también económica) en el poder romano.

Esta dimensión de la "ideología" romana estaba presente en todas las relaciones sociales, estableciendo formas de dependencia de menos "honorables" hacia las más prestigiosas. Así se establecían relaciones patrono-clientelares en todos los órdenes de la vida. Esto luego llegó a la legislación, que estableció formas diferentes de representación legal para los "honorables" (*honestiores*), que los ponían a salvo de las arbitrariedades y castigos públicos, por un lado, y de los *humiliores* por el otro, que englobaba por igual a hombres y mujeres libres, pobres, jornaleros y esclavos, que quedaban a merced del arbitrio de los funcionarios de turno, y que eran expuestos públicamente a "castigos vergonzantes", como el azotamiento público, siendo la cruz el más cruel de ellos –y bastante frecuente.

Incluso entre los mismos esclavos había algunos más prestigiosos que otros, a lo que les permitía llegar a abusar de quienes estaban también en su misma condición, sus consiervos (véase, por ejemplo, la parábola de Jesús sobre "el siervo malo", en Mt 24:45-51). Las asociaciones vecinales, los gremios de artesanos, los cultos de misterio y los "collegia" organizados para la celebración de las divinidades también se estructuraban sobre esta base. Era también el principio organizador de la extensa estructura doméstica, especialmente en las clases patricias. Así, los miembros más poderosos, en base a dádivas, donaciones o cierta defensa corporativa de los otros miembros, lograban establecerse como "benefactores" y presidir estos agrupamientos, lo cual a su vez aumentaba el grupo de dependientes y con ello su prestigio social. De allí podían acceder a cargos públicos y, por ello, a beneficios económicos.

El título de "benefactor" (*euergetes*, Lc 22:25-26) resultaba, entonces, una forma de prestigio, que a su vez marcaba los niveles de dependencia que otros tenían hacia quien lo ostentaba –de allí que Jesús propone una conducta contraria. Esto les daba mayor figuración pública, lo que les permitía hacerse de mayor poder, que a la larga incidía también en

su capacidad de adquirir riqueza. Tanto es así que el título de presidente (*prostates* en griego) llegó a ser la palabra usada para patrón en el mundo griego, pero también tiene el sentido de "benefactor"[6]. También *oikodespotes* (el señor de la casa) indicaba esta posición patronal, no solo con respecto a sus esclavos y empleados, sino que también indicaba sus relaciones familiares y la extensión de sus dominios. De esa manera se iba produciendo una creciente concentración de fuerza, riqueza y prestigio en la cúspide de la sociedad mediterránea que fue el modo de construcción ideológico del Imperio. De esa manera las elites nobiliarias, los exitosos en la carrera militar y el *cursus honorum* de los funcionarios de la casa imperial (los "amigos del César", como Pilatos –Jn 19:12), así como los poseedores de extensos latifundios, generalmente en las mismas manos, conformaban el círculo más prestigioso. Desde esa cúspide de la pirámide se iba desgranando el poder social, siguiendo el mismo esquema de patrones y clientes, de benefactores y dependientes, de prestigio y vergüenza (nuevamente nótese como Pablo señala el contraste: "lo necio del mundo escogió Dios para *avergonzar* a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para *avergonzar* a lo fuerte" –1Co 1:27).

De esa manera se conformaba la ideología, la representación social del poder y la estructuración del imperio. Esta conformación era el sustento del poder imperial, del señorío del César, de la explotación económica, de la dominación que Roma ejerce sobre los otros pueblos, de su pretensión de superioridad, incluso de superioridad divina y eternidad. Cuando las comunidades cristianas comienzan a organizarse era de esperar que se filtrara también algo de esta matriz ideológica. Entonces el problema no es sólo el tema de cómo se constituye la autoridad en las iglesias, sino cómo ese particular modo de organizarse resulta en la aceptación de todo un esquema epistemológico, una conformación valorativa que termina generando y reproduciendo una praxis imperial (que es lo que a la larga sucedió, desgraciadamente).

Si esto es así en la totalidad del Imperio, el tema es notable en Filipos. Filipos, una antigua localidad tracia que había sido incorporada a los dominios de Macedonia ya en el siglo IV a.C., había sido totalmente romanizada, ya que allí el ejército romano localizó a una cantidad significativa de veteranos de guerra licenciados de sus tropas, entregando tierras y puestos honoríficos en la ciudad. De esa manera, esa ciudad se le dio el estatus de "colonia romana". Los ciudadanos de la ciudad, por ser habitantes de una colonia son considerados ciudadanos romanos y su sistema de gobierno urbano refleja fielmente el esquema de la ciudad capital. Por otro lado, estando en un lugar estratégico de la Via Egnatia, las autoridades imperiales prestaban especial atención a lo que allí sucedía. Y si bien persistían, probablemente en los sectores sociales más bajos y en la campiña circundante, ciertas costumbres, deidades y conformaciones culturales de los anteriores asentamientos en el lugar, es claro que estaba completamente imbuida de la dinámica romana, como lo reflejan aun los restos arqueológicos del sitio.

---

[6] Pablo sólo la usa para referirse a Febe (*prostatis*), en Ro 16:1-2. Sin embargo, nuestras versiones siempre traducen como "que me ayudó", y no que "preside" en la comunidad de Cencrea. Como diácono (Pablo utiliza el masculino para referirse a una mujer, lo que muestra que lo usa como título, y no como adjetivo) Febe preside en Cencrea – lo que significaría que preside también la mesa eucarística. Aquí puede verse como las cuestiones de género marcan la traducción. Es, pues, de notar que cuando Pablo valoriza el ministerio de presidir (como en Ro 12:8 y en 1Ts 5:12), en este caso, lo hace en la persona de una mujer.

Pablo "esclavo": una propuesta contra-hegemónica

Ya en el saludo inicial de nuestro texto, Pablo y Timoteo se definan como "esclavos". También es el caso de Pablo en Romanos, aunque en esta añade inmediatamente el título de "apóstol". Si bien en otras oportunidades Pablo se define como siervo de Cristo, en esta oportunidad lo hace como presentación de su lugar eclesial, del lugar desde donde ha elegido escribir la misiva. Pero, además, lo hace en contraste con los receptores, entre los cuales destaca a los que ostentan cierto grado de autoridad: "sus obispos y diáconos" (Flp 1:1). Más allá de la polémica que el uso de estos títulos puede significar en un momento tan temprano del cristianismo[7], para el enfoque que he adoptado para este análisis lo que importa es el contraste que se establece de entrada. Quien escribe con autoridad lo hace desde el lugar del esclavo, quienes deben recibir su enseñanza son los que llevan los títulos.

Es interesante notar que los comentarios consultados señalan ambos datos, la importancia de la auto-designación de Pablo y Timoteo como esclavos, y el destaque de obispos y diáconos entre los receptores, pero no los vinculan. Sin embargo, en la propuesta hermenéutica que ahora presento, estos datos son importantes, no como datos aislados sino vinculados como constitutivos de la alternativa ideológica que se verificará también en otros pasajes de la carta. Hay anticipada en la misma presentación una "subversión ideológica" frente a lo que podría ser la normalidad del orden imperante. El título de *episcopos* provenía del orden burocrático, y representaba una jerarquía del poder, ya sea en la ciudad (inspectores) o en la administración doméstica (supervisor de los esclavos). También el caso de los diáconos, que eran servidores domésticos o públicos (podían ser esclavos/esclavas o varones o mujeres libres contratados para un fin específico) con encargos determinados, lo que suponía un cierto lugar privilegiado frente a los demás. Aquí un esclavo (*doulos*) se dirige como autoridad a los *episcopoi* y a los diáconos (que, como vimos en el caso de Febe, usado como título puede incluir mujeres). Si bien la comunidad había adoptado estos nombres para identificar a quienes tenían funciones específicas en ella, Pablo, al destacarlos –lo que no ocurre en ninguna otra carta—pone en evidencia que ellos están integrados a la comunidad receptora: una comunidad que se debe a la misión de un "esclavo".

En la oración de gratitud que abre el cuerpo de la carta (Flp 1:3-11) se destaca, justamente, que el vínculo que une a Pablo con la comunidad es lo gratuito, el amor, y no ninguna cuestión de jerarquía, vínculo de dependencia o relación honorífica. Su resultado es "fruto de justicia" para la gloria, no de él ni de ellos, sino de Dios. Aquí pesa la concepción escatológica de Pablo, su visión de la pronta manifestación gloriosa del Mesías –ver la expresión de Flp 4:5: "el Señor está pronto". De allí que la obra comenzada deba perfeccionarse "hasta el día de Jesucristo" (Flp 1:5). Allí se revelará la inversión que ha introducido en el mundo el poder del pecado, específicamente el ordenamiento legal y social imperante, que glorifica a las criaturas en lugar del creador, como lo expondrá más adelante en la carta a los romanos (Rom 1:22-23).

Enseñanzas desde la prisión

No será Pablo el único que saque conclusiones de la prisión. En nuestros días, por citar solamente algunos de los distintos ámbitos, la cárcel ha generado una experiencia que agudiza el sentido y percepción de la realidad. Así, son testigos de esas experiencias en el

---

[7] Véase especialmente el extenso *excursus* sobre el tema en Collange, *op. cit.*, pp. 39-42.

Siglo XX, entre muchos citables, los influyentes escritos de A. Gramsci[8], de D. Bonhoeffer[9], o de A. Negri[10]. Pablo, antes que ellos, ha dejado un testimonio de cómo la experiencia de la cárcel influye en su pensamiento, se hace lugar de la reflexión. En su caso destaca la ambigüedad de la misma experiencia que, por un lado, produce angustia, por la separación que impone con sus hermanos y hermanas de Filipos, pero por otro lado le da una nueva perspectiva y ocasión de testimonio.

Es que la cárcel agudiza la contradicción y ilustra su experiencia. Si él es, por un lado, "esclavo de Jesucristo", por otro está sometido a la cautividad impuesta por las autoridades imperiales. Frente a los segundos va a dejar claro que le debe su lealtad al primero. Incluso su valentía para exponer esto, lejos de amedrentar a otros, los ha alentado a expresar su propia libertad (Flp 1:14). Sin embargo, también en esto se verá una cierta contradicción, ya que Pablo entiende que algunos buscan, de esa manera, mejorar su posición en la comunidad, como una manera de confrontación en la búsqueda de poder o figuración. En ellos el evangelio, lejos de ser expresión de su amor, lo es de su vanidad.

Sin embargo, en tanto la palabra pronunciada contiene la promesa mesiánica, el anuncio de Cristo, es, por lo tanto, fuente de liberación (1:19). El honor de Pablo es que no sea "avergonzado" (v. 20). Pero ello no dependerá de lo que decida el tribunal romano, absolución o sentencia de muerte. Tanto en uno como en otro caso le será posible mostrar corporalmente la obra de Cristo. No es solo una victoria "espiritual" lo que aguarda, es su convicción de que aun en ese cuerpo encarcelado puede manifestarse la gloria su Señor.

Esto no libera a Pablo de cierta ambigüedad de sentimientos, de dudas en cuanto a lo que será mejor. Pero finalmente decide, no desde su propio beneficio, sino por lo que considera más útil para la fe de sus hermanos y hermanas de Filipos (1:24-25). La experiencia de la cárcel, lejos de domesticar su ánimo, tanto el de Pablo como de sus comunidades, debe mostrar con claridad la dimensión de la lucha que emprenden y dónde radica su verdadera fortaleza.

La humildad y solidaridad como formas de liberación

Esta experiencia carcelaria termina por poner a Pablo, a los ojos del público e ideología romana, en los puestos más bajos de la jerarquía social timocrática. Si la ideología dominante es una constante competencia, él está en el lugar de los perdedores. Desde ese lugar de anonadamiento lee Pablo la experiencia 'crística' y desde allí exhorta a la comunidad. Así aparece una expresión totalmente incompatible con la prácticas sociales vigentes en el imperio: "con humildad, estimando cada uno a los demás como superiores a si mismo" (2:3). Esa "modestia" destruiría el orgullo de clase, de abolengo, de poder plutocrático que constituye la base ideológica del imperio. Uno debe demostrarse superior a los demás, porque esa superioridad da derechos, dice la representación social imperial.

Pero el fundamento de esto es, como dijimos, la misma experiencia del Mesías Jesús. Es desde la identidad con los más humildes de los humildes, con las no-personas de la esclavitud que se revela la voluntad liberadora del Dios trascendente. Es en ese crucificado de la historia que se muestra la gloria del Dios eterno, ante la cual tendrán que inclinarse los que hoy se creen victoriosos y poderosos, se creen eternos de una eternidad que se sostiene en base a las armas y un prestigio alimentado por su propia ambición. Este

---

8 *Cuadernos de la cárcel*, 4 tomos. México, Editorial Era, 1981/86.

9 *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*. Barcelona, Ariel, 1969.

10 *Job: la fuerza del esclavo*. Buenos Aires, Paidós, 2003.

poema central de la carta pone en evidencia justamente el sentido del camino liberador, desde la humildad, confrontado con el camino del opresor, que es el que esclaviza, el que destruye y crucifica.

Justamente, en el himno cristológico del capítulo 2:5-11 se señala que el Mesías Jesús "tomó forma de esclavo". Es más, se señala que tomó forma de esclavo para volverse "en semejanza de humano". Este orden (primero esclavo, luego hombre) no es tampoco un detalle menor: para la antigüedad clásica, Aristóteles incluido, los esclavos no son humanos. Hacerse esclavo para destacar la humanidad del esclavo desde la misma esclavitud es todo un camino "ideológico". Más cuando lo que se destaca no es la obediencia del esclavo sino su desobediencia al orden constituido. Efectivamente, cuando en ese himno se señala que se hizo "obediente hasta la muerte, y muerte de cruz", se establece una aporía, una irresoluble contradicción interna en la expresión, ya que la cruz se destina, no al esclavo obediente sino al desobediente, a quien no se resigna a su lugar deshumanizado y se rebela en busca de su libertad. Por lo cual la obediencia de Jesús no es una obediencia al orden vigente, que deshumaniza al esclavo, sino a su condición de ser humano libre, de la dignidad que tiene la figura divina plasmada en el humano desde la creación, y de la que Jesús es también portador[11].

Por lo tanto esta "humildad" que predica Pablo no se trata simplemente de la modestia personal como virtud relacional, ni de la timidez que hace sonrojar ante el poderoso que avasalla, que se desanima ante el ambicioso que se impone; no es un consejo sabio de una ética individual. Es, en cambio, la experiencia mesiánica, por lo que es una experiencia de construcción colectiva, es el camino que lleva a la plena humanidad. La humanidad que se libera y construye desde las relaciones gratuitas, desde la entrega. Es sí, la solidaridad con el esclavo, pero con el esclavo que se declara y actúa por la libertad y de allí que sea crucificado. No el esclavo obediente que muere trabajando para su patrón o agotado en las explotaciones imperiales. Es el esclavo que en su humildad se hizo obediente a su libre condición humana, y afronta la muerte (de allí que sea "muerte de cruz"). En esa experiencia de Jesús lee Pablo la alternativa que hoy le pone delante de su condición de preso a ser sentenciado, y le permite hablar con libertad en público (eso significa la expresión griega *parresia*, que usa en el contexto de su testimonio carcelario –1:20).

Desde esa experiencia que lo pone en las puertas de la muerte (2:17) es que Pablo exhorta a la comunidad. El esclavo a punto de ser sentenciado se permite reclamar la obediencia aun en su ausencia (2:12): toda lógica de poder es subvertida, todo sentido de autoridad basado en el prestigio y lugar social queda cuestionado. Es la buena voluntad la que resulta ser el verdadero poder que hace obrar constructivamente a los y las creyentes. Lejos de ser motivo de ansiedad y amargura, esa experiencia de "abajamiento" social debe resultar en gozo, por ser el lugar desde donde se ofrece el testimonio de la fuerza del evangelio.

La solidaridad en acción

El final del segundo capítulo de la carta entra en las dimensiones prácticas de este ejercicio de solidaridad gratuita. Es en este contexto que destaca, justamente, el sentido último de la solidaridad, que se ve personificada en Timoteo: "pues todos buscan sus propios intereses y no los de Cristo Jesús. Pero ya conocéis los méritos de él, que como hijo a

---

[11] He desarrollado más acabadamente esta interpretación del pasaje en cuestión en mi artículo: "La libertad de ser humano. Lectura de Filipenses 2:6-11 como canto liberador", en: *Los caminos inexhauribles de la Palabra. Homenaje a J. S. Croatto en su 70 aniversario*, AA.VV., Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000.

padre ha servido conmigo en el evangelio" (2:21-22). El contraste se marca en un "todos" que buscan sus propios intereses, mientras que Timoteo "conmigo se ha esclavizado" (*edouleusen*) al evangelio (lo que concuerda con la expresión del introito, que los reúne justamente en esa condición). Aquí Pablo expresa nuevamente su confianza en una eventual liberación y la posibilidad de visitar nuevamente la comunidad.

Entre tanto reenvía a Epafrodito, que ha llegado a él también con una muestra de solidaridad de los creyentes de Filipos. Este Epafrodito, de quien también se señalan palabras de encomio y gratitud, ha caído enfermo, una enfermedad que también a él lo ha puesto a las puertas de la muerte. Pero Pablo ve en ello no sólo un hecho médico, sino una expresión también de la bondad divina e incluso de la entrega a la misión (v. 30). En torno de este episodio de la ofrenda y servicio que vino a través de Epafrodito y que reaparecerá en el cap. 4:10-20, vale la pena detenerse, porque también en este caso se desafía, de alguna manera, la lógica de la ideología imperial y de la cultura dominante.

Veamos: al texto no le faltan palabras de reconocimiento y gratitud, incluyendo la memoria de otras veces en que la comunidad de Filipos también proveyó al apóstol en sus necesidades y viajes. Sin embargo, aun con ese reconocimiento y gratitud, no pueden sino sonar llamativas las expresiones de autosuficiencia que el apóstol inserta en el párrafo (4:11-13; 17-18a). En realidad, más que autosuficiencia, su dependencia no reconoce patrón humano alguno, sino la generosa bondad divina (como la que se manifiesta en la curación de Epafrodito). Es que Pablo no quiere dejar que esta muestra de solidaridad termine por generar una relación de clientela, donde la reciprocidad frente a la dádiva termine por establecer un vínculo que pueda ser leído como cierta dependencia. Pablo defiende su autarquía (tema que reaparecerá en las "pastorales", especialmente 1 Tim 6:6-9), como una actitud que sin desconocer la gratitud, vincula gratitud con gratuidad, cosa que no contradice con la ideología imperial, donde la "gratitud" del que recibía la dádiva forzaba a una cierta dependencia, que solo podía quebrarse por un acto de reciprocidad que iguala nuevamente el estatus social de las personas involucradas. Justamente, como Pablo depende de Dios, será Dios quien supla a los filipenses lo que falta. El espacio de las relaciones humanas no conoce otra dependencia que la del poder divino, que se manifiesta, como Pablo lo explicitará claramente en otros escritos, como poder gratuito, salvador, de una justicia que no se basa en la reciprocidad sino en la misericordia del amor. Esa dimensión debe, pues, reinar también en la comunidad.

Por eso es que le resulta importante exhortar a sus dos colaboradoras, Evodia y Síntique (Flp 4:2-3) a ser "de un mismo sentir" (curiosamente las palabras coinciden con el comienzo del himno en 2:5). La mención de los nombres femeninos es un indicador de otro rompimiento de las pautas establecidas. Es sabido que Pablo, en este campo, se debate en sus escritos entre las concepciones de género dominantes en la época, de la subordinación y la honra de la mujer como espacio de lo "privado" (y prohibido), de las que no se libera totalmente, y la práctica que le lleva a reconocer a éstas, así como a otras mujeres, con el nombre de "combatientes" en el evangelio. De esa manera las pone en la arena pública en igualdad a él mismo y otros colaboradores en la misión. Esta "horizontalización" de las relaciones de género, de raza (la epístola reúne nombres hebreos, griegos y latinos), el desconocimiento e inversión de jerarquías, aun cuando aparecen las funciones internas en la comunidad, marca una práctica que busca diferenciarse de la búsqueda de los escalafones de prestigio que organizan las comunidades políticas, gremiales o religiosas en el imperio.

Así entre los romanos como entre los judíos

Los problemas de integridad que se señalan en el corte de ánimo que se produce entre la primera y segunda parte de Flp 3:1, que tanto ha hecho debatir a los exégetas, deja de tener tanta significación cuando lo vemos en esta perspectiva. Ya hemos visto como la situación de cárcel, aun en los párrafos cuya integridad y continuidad no es cuestionada, incide en súbitos cambios de ánimo y expresiones de ambigüedad en el apóstol Pablo. En un verso se dice dispuesto a morir y en el siguiente espera ser liberado. Dice que el morir es ganancia, pero luego ansía visitar a los hermanos y hermanas de Filipos. Está dispuesto a confrontar la muerte, pero lo angustia la enfermedad de Epafrodito, por citar sólo algunos ejemplos. No hay contradicción en mantener un espíritu gozoso y a la vez una alerta frente a quienes pueden desviarlos de su propósito y fe.

La opción por seguir al Mesías Jesús, que lo vincula con su origen judío, no lo separa sino, por el contrario, lo une más profundamente con las gentes de los otros pueblos. Justamente, si no hay motivo de orgullo en la posición social, no debe haberlo tampoco en la pertenencia étnica. En ese campo Pablo podría alardear y ponerse en un lugar de honor: aquí aparecen las cuestiones que podrían darle (y de hecho parece ser que así fue) cierto prestigio entre su propio pueblo. Puede blasonar de abolengo (hebreo de hebreos, de la tribu de Benjamín), de sabiduría (formado entre los fariseos) y de cierto poder (que le permitió perseguir a la iglesia) –Flp 3:5-8. Y sin embargo esos elementos de prestigio los tiene "por basura" frente a la nueva significación que ha adquirido su vida al responder al llamado del Mesías Jesús, el crucificado.

Esto lo pone en situación de debilidad, una debilidad que comporta y comparte padecimientos (v. 10) en la esperanza de la resurrección. La exhortación es que todos compartamos este sentir (nuevamente el verbo *fronein*, como en 2:5 y 4:2[12]). Esto conlleva a adoptar la misma actitud de vida que ven en Pablo (preso) y quienes han hecho del Evangelio, de la proclamación del Mesías crucificado, su objeto de vida. Esto es en oposición de quienes tienen "su gloria en su vergüenza" (3:19) que sólo piensan en lo inmediato, en los poderes que hoy se muestran con su realidad opresiva en el imperio. Pero Pablo reclama, no ya el prestigio que podría haber tenido entre los judíos, ni las marcas de esa identidad, ni tampoco un lugar entre los gentiles, a partir de los que podría haber puesto bajo su dominio ideológico. Se distancia de esta manera de pensar, reclama otra ciudadanía[13]. Esto no es una evasión de la realidad, como algunos han sostenido, sino un reconocimiento de la incompatibilidad entre la ideología imperial y la opción de fe cristiana. Es en "el cuerpo de nuestra humillación" (v. 21a) que se manifestará la gloria que se compartirá con Cristo cuando sujete todas las cosas. El imperio tendrá su fin, la realidad, incluso la realidad física, conocerá otra dimensión, se organizará por medio de la experiencia de amor que trae la manifestación gloriosa del Mesías, crucificado de acuerdo a la ley judía y al poder imperial, pero triunfante en la vida de sus humildes seguidores.

---

[12] De hecho esta carta es la que más veces usa este verbo, con excepción de la epístola a los Romanos, por cierto mucho más extensa, donde aparece repetidas veces en el capítulo 8 y en el 12; dos veces en el 11, una vez en el 14 y otra en el 15; en Flp lo encontramos en 1:7, 2:2, 5; 3:15, 19; 4:2, 10. El significado del verbo tiene que ver con la orientación de la vida, una conjunción del sentir y el pensar, una forma de actuar.

[13] Este pasaje es importante a los efectos de la discusión sobre la ciudadanía romana de Pablo, que no figura en sus cartas, y que es propia del Pablo de Hechos. Por ello son dudosas las explicaciones de Filipenses que se basan en ese dato para explicar el origen de la carta (como lo hace, parcialmente, por ejemplo, J. Comblin, *op. cit.*).

Ideología y contra-ideología

¿Puede una experiencia de fe convertirse en un motor de una nueva visión ideológica? Si esto es así, no es cierto que toda apelación a lo trascendente termine por ser un recurso ideológico de dominación. Menos aún si la trascendencia se manifiesta, no como poder justificador del poder, sino en la irrupción inesperada de lo humano que se manifiesta en lo más débil. Y Pablo parece confiar que efectivamente la experiencia de fe se conforma como un lugar desde donde es posible cuestionar la ideología dominante, el sustento organizador del poder imperial. Y lo hace desde la cárcel, desde el lugar al cual lo ha sometido el poder reinante. Es su protesta y propuesta frente a los ganadores de prestigio. Es desde la identificación con los desprestigiados *humiliores*, desde el lugar del esclavo, desde el hundido en las mazmorras de la discriminación que Pablo alza su propuesta contra-ideológica.

Es cierto que hay inconsistencias: en su estado de ánimo, en algunas de sus formulaciones, entre este escrito y otros. Es parte de la debilidad. En el fondo, toda lucha ideológica es, también, una lucha con uno mismo, con su entorno, con los modos de construcción de nuestra subjetividad. Lejos de negarlo, reconocerlo es parte de esa lucha, es reconocernos vulnerables, y por lo tanto renunciar a la coherencia que prestigia, y reconstruirnos tantas veces como sea necesario a partir de nuevas comprensiones, de experiencias diferentes, de aquellos y aquellas con quienes compartimos en la vida y sus propias subjetividades que nos aman y cuestionan. No afirmarnos obstinadamente en lo que ya hemos logrado, sino que "olvidando lo que ha quedado atrás, extendiéndonos a lo que está delante, proseguimos a la meta, al superior llamado de Dios en Cristo" (Flp 3:13-14).

Excursus: Pablo en Filipos según Hechos

El autor de "Los Hechos de los apóstoles", a quien por convención seguiremos llamando "Lucas", nos relata la visita de Pablo a Filipos como la primera incursión del Apóstol en territorio europeo, y la primera conformación de una comunidad de fe en esa ciudad. Algunos hablan de la "primera conversión en Europa", dato que no puede ser corroborado, dado que podemos suponer ya una comunidad incipiente en la ciudad de Roma, o al menos de un grupo de judíos romanos que se adherían a Jesús Mesías, como puede suponerse a partir de los relatos históricos de Tácito, y del mismo libro de Hechos, que señala a Aquila y Priscila como provenientes de Roma en tiempos de Claudio.

La primera visita a Filipos está narrada en Hch 16:11-40. Es parte de los pasajes de Hechos en primera persona del plural. El itinerario paulino de Hechos y una primera eventual prisión transitoria en Filipos, en este caso son confirmados por las cartas (1Ts 2:2; también en Flp. 1:30). El texto cumple los pasos usuales por el modelo lucano de predicación paulina: acercamiento a judíos y prosélitos, con la salvedad de que en este caso el encuentro es informal al no haber sinagoga en Filipos. Hay una primera conversión (Lidia y su casa).

Luego, como en otras localidades surge un conflicto. Para nuestro eje hermenéutico este texto es particularmente interesante ya que no son los judíos celosos del éxito paulino los que promueven el alboroto sino elementos vinculados de alguna manera a la ideología religiosa dominante (la adivinación por posesión de un "espíritu de pitón", vinculado a la tradición délfica). En este sentido puede asimilarse al episodio producido en la ciudad de Éfeso (19:23-40).

Veamos esta situación en detalle. El conflicto sobreviene a partir de un desencadenante donde el factor económico resulta detonante. El texto es de por sí claro: el dominio sobre esta muchacha esclava producía abundante ganancia a sus dueños (v. 16d). La pérdida de la posibilidad de mantener esa exacción es lo que produce la oposición de sus dueños (v. 19a). Es claro entonces que la realización del conflicto se instala a partir de la acción de Pablo, que produce en el microuniverso de este relato una alteración de las relaciones productivas y de las formas de propiedad, y que se manifestarán también como alteración del sustento ideológico del poder imperial.

La narrativa nos permite entrar en un juego de identidades, identificaciones y contrastes. La joven esclava declara que también Pablo y Silas son esclavos, pero del Dios Altísimo (v. 17c). Como esclava reconoce a otros esclavos. Hay una identidad y a la vez un contraste: ella es legalmente una esclava material, que tiene señores que la someten a una exacción material. Estos tienen un dominio real del cuerpo de la muchacha. Pero a su vez "ella tiene el espíritu pitónico", –es una esclava que es, a su vez, poseedora de un espíritu menor[14]. Y si bien nuestros esquemas tienden a asimilarla a un caso de posesión demoníaca (un espíritu se apodera de una persona) la situación, ateniéndonos al relato, es inverso: ella tiene el espíritu, y esta "posesión" de la muchacha es lo que la hace valiosa como esclava. Por su lado, Pablo y Silas son hombres libres pero ella los declara esclavos de la mayor de las deidades, el Dios Altísimo.

En el episodio de la expulsión del demonio (v. 18; cf. la situación en Éfeso, 19:11-20) ocurre una identificación del Dios Altísimo declarado por la muchacha con Jesucristo, cuyo nombre pronuncia Pablo como el que tiene el poder sobre el espíritu de adivinación. En el ámbito "de los espíritus" la esclavitud de Pablo se demuestra más poderosa que la posesión de la muchacha. Sin embargo, esta mayor "potencia espiritual" de Pablo no modifica la relación material real. La muchacha sigue siendo esclava, pero ahora carece de la posesión espiritual. Por su lado, Pablo pasa a ser materialmente "cautivo" (v. 19-24). Se produce un juego de inversiones: Pablo y Silas, legalmente libres y espiritualmente "esclavos", liberan de la fuente de explotación esclavista a la muchacha (del orden espiritual), pero ellos pasan a padecer una cautividad material. Pablo, esclavo del Dios Altísimo, le quita a la muchacha esclava su posesión espiritual. La consecuencia es que él pierde, al menos temporalmente, su libertad material. Por un lado se modifica la condición espiritual de la muchacha y, por lo tanto, el modo en que se ejercía el dominio sobre ella. Al alterarse su inserción en el mundo simbólico del Imperio se alteran las posibilidades de su explotación (lo cual no significa un mejoramiento en las condiciones objetivas de su explotación; pueden incluso haberse empeorado, ya que perdida su posesión especial puede haber sido asimilada a los esclavos urbanos de servicio, o rurales, bajo condiciones más severas). Pero, por otro lado, el hombre legalmente libre, declarado por ella siervo espiritual, pasa a ser un "preso político".

La acción de Pablo, por lo tanto, es capaz de modificar el "estatus ideológico" de la esclava, pero no para cambiar su estatus legal ni su inserción de clase (lo cual no aparece

---

[14] Describiendo las creencias paganas, en una forma que parece concordar plenamente con lo que refleja este relato, dice R. McMullen: "[...] el mundo por encima nuestro era concebido como piramidal, llegando a una cúspide en un punto supremo, y ese punto es el 'más Dios' [el Dios Altísimo de nuestro relato]. [...] Las partes más bajas de la pirámide era lo demónico, presionando sobre la vida cotidiana, aun al alcance humano y controlable por la aplicación de determinados hechizos" (*Christianizing the Roman Empire*, p. 12) Es así posible que sea la muchacha la que tiene la "capacidad" de convocar al espíritu délfico, y no sea, como acostumbramos a considerar, que el demonio "posee" a la muchacha. Lo que Pablo produce es la separación entre el demonio y la esclava, de tal manera que ella "pierde el control" sobre su capacidad pitónica.

siquiera como su intención; Pablo actúa por fastidio – cf. Lc. 18:1-7). A cambio de esto, la capacidad espiritual, simbólica, de Pablo se ve confirmada, pero se produce una modificación de su condición de hombre libre, que no es respetada. El poder simbólico del nombre de Jesús resulta victorioso, pero esa victoria se hace no-poder en el campo político. Cuando es finalmente liberado de la prisión no lo es por la pujanza de su fe (en v. 28-34 rechaza esa posibilidad) sino por la propia naturaleza del orden legal.

Pasamos ahora a examinar la acusación formulada contra el grupo misionero en Filipos:

a. Estos hombres (son judíos)
b. alborotan nuestra ciudad (y)
c. son judíos (que) predican costumbres (que)
b′ no podemos nosotros aceptar ni practicar
a. siendo romanos.
a-a′: eje de identidad; b-b′: eje político; c: acusación

La dimensión de la contradicción se establece con claridad ya desde el punto 1. La expresión "son judíos" se va a confrontar en simetría con la ultima, el ser romano de los acusadores. Se marca así claramente la diferenciación, que establece un campo de la alteridad (ellos) confrontado con el de identidad (nosotros) ideológica. Cabe señalar la conciencia de "particular y diferente" que era atribuida a los judíos en el Imperio. Es decir, la acción de Pablo lo identifica como externo, extranjero a las costumbres, al *ethos* de la ciudad.

El eje de la contradicción se da en el punto c, que es a la vez el centro de simetría del discurso de acusación. Lo que se denuncia acá es la introducción de un *ethos* incompatible con el oficial. No hay un juicio sobre la religión misma, ya que legalmente el judaísmo era una *religio licita*. Lo que ha sido evidente y se condena por parte de los habitantes de la ciudad (con *estatus* jurídico de colonia romana) es una actitud que contraría al uso: la acción de un extraño que modifica el dominio de un patrón sobre su esclavo, interferir en la forma de apropiación. La acusación a Pablo es correcta y fundamentada según la ideología romana. El pueblo, en su condición de colonia (v. 12), tiene una identidad romana bastante fuerte. Cuando Pablo y Silas son liberados posteriormente lo que hacen es justamente reclamar esta identidad romana.

Sin embargo, la acusación no es errada y la animadversión que se produce en la multitud demuestra que es coherente con la ideología dominante. Por eso los magistrados responden positivamente a la presión popular. ¿Cómo puede un hombre introducirse en la relación entre señores y esclavos, y aun entre un esclavo y su "capacidad productiva"? Esta "nueva costumbre" es algo que los ciudadanos de Filipos no pueden admitir ni practicar, si han de seguir siendo romanos. Su identidad está dada por el sistema esclavista que no admite este tipo de interferencias. Si ésta ha construido su poder sobre el sistema esclavista, estas "nuevas costumbres" no pueden sino lastimar la identidad romana.

Pero debe observarse que según el relato de Hechos, la declaración del espíritu pitónico no produjo alteración alguna en la población. A pesar de que ellos eran "esclavos del Dios Altísimo que anuncian un camino de salvación" el grueso de la ciudad no los siguió; al contrario, pudo más el poder ideológico del imperio que la fuerza adivinatoria de la pitonisa. Convencieron más las palabras de los dueños de la muchacha que llevaron a la multitud y a los magistrados a reaccionar contra Pablo y Silas. Resulta que el espíritu délfico es útil como fuente de ganancias, pero inútil como fuente de verdad. La verdadera "esperanza" de los romanos de Filipos (su costumbre que no debe ser alterada) es la "espe-

ranza de lucro". La acción de Pablo puso al descubierto la falsedad encubridora de la dimensión ideológica, o para decirlo de otra manera, "lo ideológico de su ideología".

La posterior liberación "milagrosa" de Pablo, la conversión del carcelero y su familia –siguiendo el modelo de Lidia, y la declaración de Pablo como ciudadano romano, forman parte del esquema lucano del Pablo de Hechos, y nada en la epístola hace referencia a ello ni da pie para vincular estos nombres o estos incidentes. Lo que sí se demuestra, en todo caso, es que efectivamente, más allá del planteamiento lucano que es diferente del Pablo que conocemos en la carta, el eje de confrontación ideológica y las acciones que de ello se derivan eran también perceptibles para los sostenedores del poder ideológico del Imperio, y su fuerza liberadora era percibida como una amenaza al orden simbólico imperial.

Néstor Míguez

Carta a Filemón, Apia y Arquipo: Comunión en el amor y eficacia de la fe

Resumen
El artículo presenta una introducción a la carta de Pablo y Timoteo, a Filemón, Apia y Arquipo. Analiza su contenido considerando la dinámica literaria y el contexto histórico-literario. Indica los efectos de la historia interpretativa del texto. Profundiza el estudio del tema central que es elaborado a partir de la realidad de Onésimo, destacando la eficacia de la fe en el contexto de la esclavitud. Afirma la superación de los sistemas de dominación por la praxis del amor y de la comunión solidarios, señales de una iglesia que vive su fe en Jesucristo.

Abstract
The article presents an introduction to the letter of Paul and Timothy to Philemon, Apphia and Archippus. Analyzes its content, considering the literary dynamic and the socio-historical context. Points to effects of the interpretative history of the text. Intensifies the study of the central theme which is developed from the reality of Onesimus, highlighting the effectiveness of faith in a context of slavery. Declares the overcoming of systems of domination in the praxis of supportive love and communion, signs of a church which lives his faith in Jesus Christ.

La pequeña y significativa carta que nos proponemos estudiar es de una magnifica belleza literaria y de una infinita riqueza interpretativa. Su construcción es clara y sus contenidos se concentran en un solo elemento: una praxis de fe que debe volverse eficaz en la nueva relación que deberá ser construida con el esclavo Onésimo. Para adentrarse en el texto y comprender las palabras del apóstol Pablo y de su compañero Timoteo, primeramente debemos ofrecer algunas informaciones generales sobre la carta y su historia interpretativa. Después, acompañando la estructura de la carta, vamos a profundizar el estudio de su contenido. Al final ofreceremos algunos cuestionamientos y desafíos[1].

1. Informaciones sobre la escritura de la carta

La carta es escrita por Pablo cuando se encontraba preso a causa de su trabajo por el Evangelio, junto con su compañero Timoteo. Ella está dirigida a tres personas –Filemón, Apia y Arquipo– y a la iglesia que se reúne en casa de Filemón. Esta iglesia probablemente estaba en Colosas o sus alrededores, por lo tanto en el interior de Asia Menor, en la región llamada Frigia[2].

---

[1] Estoy reaprovechando aquí mi texto sobre Filemón, publicado en *RIBLA* 28, con algunas actualizaciones bibliográficas. Desde entonces, no ha habido grandes novedades en la investigación bíblica e histórica de esta carta. Permanecen, pues, los principales enunciados que hice años atrás. Para quien necesite profundizar el estudio de la carta en algunos detalles temáticos o en distintas perspectivas, sugiero que lea todos los artículos publicados en *RIBLA* 28, cada uno rico en informaciones y presentación de fuentes y argumentos.

[2] Los comentaristas llaman la atención sobre las semejanzas de contenido entre esta carta y la de Colosenses, incluso en los nombres de personas, como Pablo, Timoteo, Onésimo, Aristarco, Marcos, Epafras, Lucas, Demás y Arquipo. En mi opinión, sin embargo, hay marcadas diferencias en el tratamiento de la esclavitud, por ejemplo, donde Flm 15-16 preconiza una relación fraterna 'en la carne y en el Señor', Col 3,22 exige de los esclavos la 'obediencia según la carne'; igual ocurre en Col 3,11 donde se insiste en la 'igualdad 'en Cristo'. Esto puede ser indicio del desarrollo de discusiones sociales y comunitarias con relación al tema y la progresiva cerrazón de la iglesia en la discusión sobre la 'liberación' de los esclavos.

La carta tiene un estilo de lenguaje profundamente personal en el abordaje de un asunto que no sólo es individual, sino que habla respecto a las relaciones sociales y eclesiales. Por eso no se dirige sólo a una persona, sino a un grupo de liderazgo en el seno de la iglesia. Así, aunque las cosas pueden ser decididas en forma individual, pero siempre acompañadas por la comunidad, que será testimonio del desarrollo de la trama abordada en la carta.

La afirmación "prisionero de Cristo Jesús" remite a una situación de prisión por causa de la actividad misionera desarrollada. Pablo y Timoteo (también Epafras, v. 23) se encontraban, por tanto, en misión cuando fueron apresados. Esta realidad ayuda a identificar el lugar de redacción de la carta. Pablo estuvo varias veces presos: Hch 28,16 habla de su prisión en Roma, al final de su trayectoria; Hch 24,23.27 reporta sobre más de dos años de prisión en Cesarea; 1Cor 15,32; 2Cor 1,8-9; 11,23-24 y Hch 19 dan indicios de su prisión en Éfeso. Es difícil saber exactamente donde él, Filemón y Epafras se encontraban presos a la hora de redactar esta carta. Una combinación de algunos factores pueden ayudarnos a tomar una opción: Pablo quiere enviar a Onésimo de regreso a Filemón (12), pero desea que éste libere al 'hermano' para el servicio (13-14.20) y Pablo mismo tiene la esperanza de salir de prisión y visitar la comunidad (v. 22). Así, por motivos de proximidad, es probable que sea Éfeso el lugar desde donde la carta fue escrita. Pablo y sus compañeros actuaron en esta ciudad durante los años 53-55, época en que esta carta puede ser fechada[3].

1.1 Motivación, situación histórica e historia interpretativa

La exégesis tradicional[4] ha afirmado que Pablo escribió la carta con el objetivo de interceder con Filemón para que él reciba de vuelta en su casa a su esclavo Onésimo. Argumentos para esta afirmación son buscados: en el v. 15 se dice que Onésimo fue separado temporalmente de Filemón; el hecho de que Pablo diga que lo manda de regreso (v. 12); los repetidos pedidos personales y emotivos de Pablo para que Filemón acepte el retorno del esclavo a su casa (v. 16-17) y el hecho de que Pablo esté dispuesto a reparar los daños y la deuda causada debido a la "fuga" (v. 18-19). Estos daños son interpretados como trabajos no realizados, pérdida de propiedades o como un robo hecho por Onésimo antes de la "fuga" o a causa de la misma.

Esa lectura de la carta en la óptica dominante acerca de un esclavo fugitivo se basa en estudios sobre el sistema esclavista del imperio Romano. La investigación muestra que en la Antigüedad la fuga de personas esclavas era castigada, por ejemplo, con la tortura. Además se dificultaba, en caso de captura, la posibilidad de algún proceso que objetive la liberación de quien había fugado. El Estado ayudaba a los propietarios en la captura, poniendo su aparato a disposición. Sin embargo, tanto el Estado y los propietarios, como los(as) fugitivos(as) sabían de la existencia de lugares donde nadie tenía el derecho de capturarlos. Se trataba principalmente de lugares sagrados (como templos y sinagogas), usados como locales de asilo y abrigo. También sabían que los fugitivos podían alcanzar clemencia e incluso liberación junto a sus señores, si conseguían que algún amigo importante del señor o de la señora intercediera en favor suyo. Es conocido también que si alguien no autorizado ofrecía asilo a un(a) fugitivo(a) –lo que significaba retención ilegal e ilícita de una propiedad ajena–, esa persona tenía que pagar al propietario el precio contractual

---

[3] Véase mayores argumentos y referencias en Peter Stuhlmacher, *Der Brief na Philemon*, p. 20-21. También Klaus Wengst, *Der Brief an Philemon, 2005*, p. 29, sustenta Colosas como lugar de la casa de Filemon y Éfeso como lugar de escritura de la carta, en los años 52-55.

[4] Exposición detallada de la historia interpretativa, desde el siglo VI, en Stuhlmacher, p. 58-66.

del asilado (a) o recibiría, cuando fuese descubierto, el mismo castigo del esclavo(a) o fugitivo(a)[5].

Es a partir de este aspecto específico del sistema esclavista (fuga y reparación) que La carta es normalmente interpretada. A mi modo de ver, esta interpretación no sólo que ha tenido repercusiones, sino también implicaciones negativas para las mujeres, niños y hombres que se encontraban en régimen de esclavitud, y también para la misma credibilidad de la iglesia cristiana. Una de las consecuencias anti-libertad más drásticas de esa historia interpretativa es que la carta fue usada -principalmente cuando estaban en auge los movimientos de liberación de la esclavitud en diversos lugares- como prueba de que la fuga de esclavos(as), su lucha y su reivindicación por la liberación no eran actitudes y deseos cristianos. Al final, -así se concluye- Onésimo, después de su conversión, reconoció su irresponsable locura y voluntariamente retornó a la casa de su señor[6]. Igualmente problemático –y por tanto discriminatorio– en esta historia interpretativa es el hecho de que ella, con todos sus representantes, hayan tomado partido y defendido el interés de los señores, incluso descalificando moralmente a Onésimo y criminalizándolo concretamente con acusaciones de probables robos, hechos antes de la 'fuga'[7].

En la carta, sin embargo, como más adelante veremos, no hay palabras que caractericen a Onésimo como esclavo fugitivo.

Por causa de observaciones semejantes, Sara C. Winter[8] comenzó a defender la tesis de que Onésimo no era un fugitivo de Filemón, sino un esclavo enviado por él. Se encontraba, por lo tanto, al servicio de Filemón cuando está con Pablo, aliviando su sufrimiento en prisión. Pablo, entonces, lo envía de regreso con el deseo de que Filemón lo acoja como hermano amado – puesto que ya se ha convertido– y que lo libere para la diaconía y el trabajo misionero junto a Pablo.

Las dos propuestas interpretativas funcionan como hipótesis que buscan entender una situación complicada y delicada. Ambas apenas lo consiguen de manera parcial. La carta no formula una reivindicación clara y precisa sobre la 'liberación de esclavos', sino que reivindica concretamente el deseo de que Filemón acoja a Onésimo, "ya no más como esclavo, sino más que esclavo, como hermano amado, tanto en la carne como en el Señor" (v. 16). Esto, en la práctica, dentro del contexto del imperio Romano, ¡ya funcionaba como liberación! Tanto una hipótesis como la otra muestran que, en cualquier caso, Pablo continúa moviéndose dentro de un sistema esclavista y de sus leyes. Él, por ejemplo, no cuestiona la autoridad y el poder que tiene Filemón para disponer sobre su propiedad (*res* = cosa) llamada esclavo Onésimo. Pablo necesita de su consentimiento para cualquiera que sea su intención con relación a Onésimo. Sin eso, Onésimo continúa sin voz; continúa *res* y no persona que pueda optar por su camino. Por eso, Pablo centraliza su pedido no "tanto en la carne, sino en el Señor"[9]. Ambos niveles son igualmente importantes en la relación de personas iguales,, entre personas hermanas. Aquí se pide por la concretización, a nivel práctico, de la declaración teológico-bautismal de Gál 3,26-28.

---

[5] Sobre esclavitud en el Imperio Romano, véase el artículo de Néstor Miguez en RIBLA 28 (1997) p. 90-99.

[6] Comentarios sobre historia interpretativa y sus abusos, en Sara C. Winter, "Philemon", 1994, p. 302, ejemplificándola con las luchas libertarias en los EUA; véase también Sabine Bieberstein, "Der Brief an Philemon", 1998, p. 378-9.

[7] Klaus Wengst (2005) también reflexiona que la mayoría de los argumentos hablan en favor de la hipótesis tradicional, de que aquí se trata de una fuga del esclavo (p. 32), pero él se distancia de la historia interpretativa en lo que respecto a la incriminación de Onésimo de robo con ocasión de la fuga (p. 33).

[8] Sara C. Winter, p. 302-3.

[9] Así también Klaus Wengst (2005, p. 67 y 72) reconoce que Pablo acepta las relaciones legales existentes, pero de forma sutil suplanta la relación señor-esclavo por la de hermano-hermano.

1.2 Estructura de la carta

Hay maneras distintas de clasificar la carta en cuanto a su densidad (boleto, carta, epístola), pero todas ellas confirman que también, formalmente, la carta refleja autenticidad paulina. Tradicionalmente hay consenso en su estructura, y aquí la presentamos en forma de quiasmo[10]:

A 1-3 Presentación y saludo de Pablo y Timoteo.
B 4-7 Acción de Gracia: el *ágape* de Filemón.
C 8-14 Praxis del *ágape* exige ruptura con el mundo de la esclavitud.
D 15-17 El *ágape* construye comunidad.
C′ 18-19 Praxis del *ágape* asume las consecuencias.
B′ 20-22 Elogio y apelación al *ágape* de Filemón.
A′ 23-25 Saludos finales.

Estos breves apuntes sobre la Carta a Filemón, Apia y Arquipo dejan percibir la importancia de la propia carta así como del contenido socio-político que ella fue acumulando con el recurrir de los tiempos. Durante mucho tiempo, sin embargo, esta carta fue considerada teológicamente superflua o irrelevante. Veremos, en el estudio de la carta, en qué consiste su relevancia y su desafío. En este estudio seguiremos la estructura de la carta

2. Análisis del texto

Esta carta no fue escrita en vano sino que tiene, como todas, su objetivo. Ella viene al encuentro de preguntas, dudas, anhelos de personas y comunidades. Cuestiona, exhorta y desafía a la vivencia y práctica del evangelio de Jesucristo, de la voluntad de Dios, Sin embargo, cuando la leemos, lo hacemos generalmente con presupuestos adquiridos de otras lecturas. Procuro forjar una lectura y estudio del texto haciendo un análisis de palabras y situaciones, respetando su estructura, sin atropellar su flujo argumentativo. Esto ayuda a reconocer y quizá superar una lectura viciada, llena de presupuestos.

2.1 Prefacio (1-3) y final (23-25): Comunión y gracia como marco y sustentación del argumento

El inicio y el final de la carta son importantes, porque le confieren una unidad marcada por la comunión entre las mujeres y los hombres envueltos y mencionados y porque las palabras de gracia y de paz se dirigen a toda esa comunidad. Este marco evidencia que la carta no trata de un asunto meramente individual y particular, ni se dirige solamente a una persona. La carta hace relación a toda una estructura de relaciones personales, comunitarias y sociales. Veamos:

A pesar de que toda la carta está escrita en primera persona del singular: "yo", el v. 1 menciona a Timoteo como co-remitente[11], lo que le da un sentido más comunitario al propio contenido de la carta. Dirigida a tres personas nominalmente citadas (Filemón, Apia y Arquipo) y a una comunidad que se reúne en una casa, por un lado es apoyada por saludos de una lista de personas explícitamente nombradas y, por otro lado, la carta abarca una colectividad que se pone al lado de un "tú" a quien se dirige a carta (Filemón). Esa colec-

[10] La estructura general consta en Anibal Cañaveral O., p. 32. El quiasmo fue presentado por Joel Antônio Ferreira, en una comunicación oral, en la Universidad Católica de Goiás, en 2006, y aquí yo lo he adaptado.
[11] Esto, de hecho, es característico en las cartas auténticas de Pablo, excepto en la carta a los Romanos.

tividad forma una instancia crítica, ante la cual Filemón tiene que responder por su acción con relación a Onésimo. Simultáneamente ella también puede ser cualitativamente diferente dentro de su contexto. Eso es atestiguado por las caracterizaciones igualitarias, usadas para describir a las personas envueltas: "colaborador", "cooperador", "compañero de luchas", "compañero de prisión". Para ese nuevo modelo relacional entre personas apuntan con mayor claridad las palabras "hermano" y "hermana", dirigidas al inicio a Timoteo y Apia, y referidas también a Filemón (7 y 20) y Onésimo (16).

Todos los personajes (Pablo, Timoteo, Filemón, Apia, Arquipo, Epafras, Marcos, Aristarco, Demás, Lucas) vienen caracterizados con adjetivos que indican tanto *condiciones vivenciales* del momento, como *funciones y estatus eclesiales*. Es lo que veremos a continuación.

En lo que se refiere a la situación de prisión, Pablo se auto-identifica con *désmios* "prisionero" de Jesucristo. Este término, que aparece nuevamente en el v. 9, apunta a una situación real de prisión que ciertamente ocurrió a causa del trabajo misionero que Pablo realizaba como apóstol de Jesucristo. Él transparenta también una serie de implicaciones que ocurren en esa prisión (v. 9.10.13.23). Aunque en esta carta Pablo no se identifica como "apóstol"[12], la dignidad con que enfrenta la prisión y la autoridad que aquí aparece (principalmente en v. 8 y 21) son claramente apostólicas. En la lista de saludos, Epafras es mencionado como *synaichmálotos*, "co-prisionero" de Pablo, en el sentido de vivir en cautiverio, probablemente por haber sido compañero de lucha. Pablo resalta eso, diciendo que, así como él, también Epafras está preso por causa de Cristo Jesús y en él permanece. Pablo no es la excepción, sino que es uno entre otros compañeros(as).

Todas las demás designaciones se refieren a funciones y estatus eclesiales. Timoteo es identificado con *adelfos*, "hermano". Apia es identificada como *adelfe*, "hermana"[13]. Para una exégesis y una hermenéutica feminista de la liberación es importante observar que en la mayoría de los comentarios y artículos sobre Filemón, Apia es transformada en su "esposa"[14] y ni siquiera es mencionada[15], o es de alguna forma descalificada[16], invisibilizando así su presencia y actuación en aquella comunidad. También Filemón (7 y 20) y Onésimo (16) son designados como "hermanos". Esa identificación de los miembros de la Iglesia de Jesucristo como hermanos y hermanas apunta a estructuras igualitarias, de relaciones programáticamente formuladas, independientes de clase, género y raza (Gál 3,28). La propia carta, sin embargo[17], muestra que estas estructuras no son vivenciadas automáticamente. ¡Es necesario luchar y argumentar para que ellas entren en vigencia! Aquí, Pablo y

---

12 En la crítica textual se evidencia que algunos manuscritos tienen la necesidad de afirmar que Pablo es "apóstol" (mayúscula D y minúscula 629) y "siervo" (por ejemplo en las minúsculas 323, 945), subrayando así su autoridad apostólica.

13 En la transmisión de manuscritos, se percibe la importancia de resaltar que, igual que Filemón, Apia también es caracterizada como la "amada" (mayúscula D, Códice Laurense, texto mayoritario y algunas traducciones siríacas y saidicas), o la "amada hermana" (minúscula 629, algunas traducciones latinas y siríacas, así como por el padre de la iglesia Ambrosio [siglo IV]).

14 Eso ocurre desde la Antigüedad, a través del comentario de Teodoro de Mopsuestia (352-428) y hasta hoy. Véase, por ejemplo C.J. den Heyer, p. 137; Martin Weingaetner y Arzemiro Hoffmann, p. 70 ("tal vez sea su esposa"); S. Lègasse, p. 66, dice que Apia y Arquipo "pueden ser respectivamente la esposa y el hijo" de Filemón.

15 Eso hace parte del proceso de invisibilización de las mujeres por la historia interpretativa de textos que mencionan explícitamente a mujeres. Así lo hace, por ejemplo, José Comblin, p. 62.

16 Misóginos que presentan comentarios en forma de romance, donde Apia aparece como la esposa avarienta, mezquina y que dificulta la acogida de Onésimo como hermano: R. Baesler *apud* Martin Weingaertner y Arzemiro Hoffmann, p. 91-92, y todo el romance de J.F. Spiegel. Un estudio detallado de tales motivaciones y sus consecuencias es hecho por Martin Leutzsch, p. 76-78, resaltando, en tales afirmaciones nada exegéticas, la importancia de la "fantasía de hombres" acerca de mujeres, para que ellas sean sumisas en todos los niveles.

17 La mayúscula D, algunas traducciones latinas y el padre de la iglesia Ambrosio hacen un añadido, diciendo que Filemón es "hermano amado".

Timoteo luchan para que en esa comunidad de personas igualadas en Cristo se acepte al esclavo Onésimo, quien se convirtió a Cristo, como "hermano amado" (16).

Filemón es caracterizado como *agapétos*[18] *kai synergós hemon*, "amado y cooperador nuestro". Arquipo recibe la identificación de *systratiótes*, "compañero de luchas". Los demás que son mencionados son Marcos, Aristarco, Demás y Lucas caracterizados, igual que Filemón, como *synergoi* "colaboradores", "cooperadores" de Pablo en el trabajo misionero. Los términos que aquí aparecen se refieren al trabajo misionero realizado en conjunto, sea a nivel local o yendo más allá, como fue el caso de otras mujeres y hombres mencionados por Pablo en Rom 16[19].

Todas las personas nominalmente mencionadas e identificadas con funciones o estatus eclesiales antes mencionadas, son líderes pastoral-misioneros que actúan en comunidades como la que se reúne en casa de Filemón. Se trata de una pequeña célula eclesial, en la cual Filemón tal vez sea el líder principal. Las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles mencionan muchas de esas 'iglesias domésticas'. A veces son mujeres, otras veces hombres, los que asumen la responsabilidad de toda la vivencia, enseñanza, celebración y comunión (véase Col 4, 15; Rom 16,5; 1Cor 16,19)[20]. Pablo es siempre muy específico en esas declaraciones. Aquí, dice expresamente "la iglesia que se reúne en *tu* casa". Si Apia fuese esposa de Filemón (véase lo dicho antes), él, ciertamente diría "la iglesia que se reúne en *vuestra* casa", como lo hace en Rom 16,5; 1Cor 16,19.

Otro detalle muy importante a observar es que hay apenas una mujer mencionada: Apia. Ésta, de hecho, es también la única mujer que nominalmente aparece entre las personas a quienes son dirigidas las cartas del Nuevo Testamento, lo que demuestra y testimonia a favor de su propio protagonismo en la historia de la misión cristiana en esta región de Asia Menor.

La gracia de Dos en Cristo Jesús sustenta la comunión de las personas y de la comunidad mencionadas, y permite que se viva en estructuras de relaciones cualitativamente nuevas, las cuales hacen visibles la paz en Cristo. Esa gracia y paz darán sustento a los argumentos que Pablo usa en el cuerpo de la carta. Todo el contenido y toda la decisión están amarrados y envueltos en esa acción primera de Dios. Gracia y paz funcionan como *inclusión*, es decir abren y cierran la carta, sellando su contenido.

2.2 Proemio: Acción de gracias e intercesión por Filemón (4-7)

La oración de Pablo por Filemón, hecha como acción de gracias e intercesión, transparenta la reputación pública de Filemón en la comunidad cristiana. Ella expresa tanto la convicción de Pablo respecto a la fe y el amor de Filemón en su relación con Dios y con los próximos ("santos"), como el pedido para que la comunión de fe se vuelva "eficaz en el conocimiento de todo el bien que hay entre nosotros con Cristo".

Los vv. 4 y 7 inician con palabras de una misma raíz griega: *eucharisteo* "agradezco", "doy gracias"; *charán écho* "tengo alegría". El motivo del agradecimiento y de la alegría de Pablo está en la manifestación concreta de la fe en Jesucristo, expresada y vivida en el amor (*ágape*) de Filemón que alivia y reanima "las entrañas" (*splánchna*) de los "santos", es decir,

---

18 Sobre el trabajo conjunto de mujeres y hombres en la misión, véase mis trabajos *Vida de Mulheres* (1995), principalmente p. 89-97; La economía de los ministerios eclesiales: un análisis de Romanos 16,1-16. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1079-1092, 2003.

19 Mayores detalles en mi libro *Vida de Mulheres*, principalmente p. 63-97, con literatura.

20 La palabra "santos" designa a las personas cristianas: Hch 9,13.32,41; 26,10; Rom 1,7; 1Cor 1,2 y muchos otros.

de las personas que participan de la comunidad cristiana[21]. Este concepto biológico tiene relevancia en la práctica de la fe. Se transforma en un símbolo que expresa la necesidad y la satisfacción material y psicológico-afectiva y emotiva de las personas. Esas personas testimonian respecto a la fe y al amor de Filemón, y Pablo dice que "oyó" el testimonio, tal vez a través de Onésimo. La fe y el amor son la base de la comunión (*koinonia*). Pablo intercede, por lo tanto, para que esa comunión se vuelva eficaz. La comunión envuelve todos los niveles de la vida, tanto espiritual como material: oración, celebración, compartir la Palabra y el pan. La comunión tiene reflejos en la vida personal y eclesial-social. El amor y la comunión son manifestaciones profundas de solidaridad que traspasan y transforman las relaciones.

Los versículos 4 al 7 forman un bloque maravillosamente acabado, que empuja la historia hacia adelante. Es un proemio bien reflexionado y estructurado, lingüísticamente bien articulado. Presenta los temas centrales que serán retomados en la argumentación de los próximos bloques. Así, las oraciones de Pablo (4) encuentran su paralelo en las oraciones de la comunidad (22); el amor testimoniado por los "santos" (7) es desafiado a que se demuestre en relación a Onésimo como *koinonon*, "compañero" (17); así como las entrañas de los "santos" fueron aliviadas y reanimadas (7), así Pablo pide que Filemón alivie y reanime sus propias entrañas (20).

La oración de acción de gracias y de intercesión de Pablo deja transparentar que la reputación público-comunitaria de Filemón es buena. Los hechos argumentativos que son conocidos en este bloque, sin embargo, van a comprometer esa reputación de Filemón, creándose una expectativa, en el sentido de que Filemón corresponda positivamente a las apelaciones y a la propia imagen que se fue formando de él.

2.3 La parte central de la carta: La intercesión por Onésimo (8-20)

Este es el corazón, las entrañas de la carta. Aquí Pablo procura formular su pedido, profundizando y radicalizando lo que ya había expuesto en los versículos anteriores. Aquí se concretiza todo lo que quiere que sea realizado. La *koinonia* pulsa fuerte en cada palabra. El desafío está en establecer y crear la *koinonia* entre diferentes. Pablo describe su intento paso a paso, usando cada palabra para alcanzar el lugar y el efecto ciertos. No conseguiremos saber nada más de las cosas que allí estaban en juego, lo que allí estaba ocurriendo... sin embargo, quien recibió la carta, y la comunidad presente, ciertamente sabía de lo que se trataba.

La primera conjunción de la carta – *Dio*, "por eso" – encamina hacia el contenido central, profundizando y detallando lo que fue abordado anteriormente. Esa parte central puede ser subdividida en dos sub-unidades:

2.3.1 El juego de los opuestos permeado por la emoción (8-14)

La contraposición de realidades, de deseos y de situaciones marca estos versículos. Pablo introduce su petición, pero de tal manera que no la explicita claramente. Él solicita un favor para Onésimo (10), pero, ¿qué es lo que él quiere? Lo envía a Filemón (12) confesando que quería quedarse con él en la prisión (13).

Dos conceptos fuertes y orientadores son puestos al inicio y al final de esta parte. Se trata de la contraposición entre la *parresía*, "libertad" (8) y la *anánque*, "obligación" (14). Es en ese campo que se da el dilema. Pablo tiene conciencia de su autoridad apostólica para,

---

[21] Véase comentario de STRACK/BILLERBECK, vol. 3, p. 341.

en Cristo, ordenar lo que conviene. Tales argumentos y postura, sin embargo, resultarían en la obediencia de Filemón por obligación. El apóstol se siente reprimido. Él quiere el consentimiento de Filemón. Por eso, Pablo abdica de su autoridad apostólica y prefiere, por causa del *amor*, hacer un pedido. El versículo 10 introduce el motivo del dilema reprimido: Onésimo. A partir de ahora Onésimo es el centro. En él se definirá la cualidad del amor-*ágape* y de la comunión de la fe, de "todo el bien que hay en nosotros, a través de Cristo". Pero, al final ¿quién es Onésimo?

Pablo califica a Onésimo presentándolo a Filemón quien, de hecho, ya lo conoce. Los atributos que Pablo utiliza, sin embargo, son otros, distintos a los que conoce Filemón hasta entonces... Pablo, antes de mencionar a Onésimo por su nombre, lo llama "el hijo que yo engendré en la prisión". El término *téknon*, "niño", "hijo(a)" hace parte del vocabulario teológico de Pablo. Él demuestra que hace uso de la tradición judía, en la cual el maestro o rabino llama a sus discípulos así[22]. Pablo no lo hace sólo con relación a Onésimo, sino también con las personas cristianas de Corinto (1Cor 4,14) y con Timoteo (1Cor 4,17). Si detrás de eso hay un reflejo de que esas personas fueron bautizadas por Pablo, como quieren algunos estudios[23], no lo sabemos (véase 1Cor 1,12-17). Por lo tanto, la primera relación que aparece entre Pablo y Onésimo es una metafórica relación de padre-hijo.

En el versículo 11, Pablo relaciona a Onésimo primero con Filemón y, entonces, con Filemón y consigo mismo. Elude al 'valor del uso' de Onésimo, subvirtiendo este valor: "antes él era inútil para ti: ahora es útil para ti y para mí" En este juego de palabras, común en la transacción de esclavos, conocido también en el mundo judío[24], se subvierte el valor de uso de Onésimo. El tiempo pasado está superado. Allí Pablo llega a la cresta del texto: "El cual envió a ti, es decir desde mis entrañas" (12). La novedad está tanto en la afirmación del envío como en la identificación de Onésimo con los órganos vitales de Pablo. El verbo *anapémpo* significa "enviar" (Lc 23,7; Hch 25,21), pudiendo ser usado también en el sentido de 'enviar de vuelta', pero allí se refiere siempre a alguien que fue anteriormente enviado por quien ahora lo (la) recibe de vuelta (Lc 23,11.15; Flm 12; 1Clemente a los Corintios 65,1)[25]. Esto significaría que Filemón habría enviado a su esclavo a Pablo, a fin de mandarle algo o de mantener contacto con él, como ocurrió en otras situaciones en las cuales Pablo u otras personas fueron aliviadas (*anapáuo*)[26]. La constatación del envío (de vuelta) de alguien que se volvió vital para Pablo es seguido inmediatamente por el pedido implícito y la insinuación de que Filemón está en deuda con él: "Yo quería conservarlo conmigo, para que en lugar *tuyo* me sirviese en la prisión (por causa) del evangelio (13). Sutilmente Pablo equipara a Filemón con Onésimo en la cuestión de la diaconía, que en la sociedad romana era el servicio prestado por las personas esclavas.

---

22 Así, por ejemplo, Sara C. Winter, p. 308.

23 STRACK/BILLERBECK, vol. 3, p. 341.

24 La exégesis tradicional traduce e interpreta este verbo en el sentido de que Pablo estaría mandando al fugitivo Onésimo de regreso a la casa de su señor. El texto no es tan claro. STRACK / BILLERBECK, vol. 3, p. 668-670, buscan argumentos en el texto talmúdico, y en su abordaje dejan claro el peligro de la especulación. También ellos trabajan con la hipótesis del esclavo fugitivo. En el estudio, sale a relucir toda una tradición judaica que se remonta a la Torá (Dt 23,15-16), donde se prohíbe mandar un esclavo fugitivo de regreso a su señor, y se exhorta a que se le dé asilo, abrigo o que se le enseñe la Torá. Contra toda esta serie de testimonios rabínicos recogidos por ellos (¡!), especulan, a partir de un único texto, que Pablo estaría usando la misma Halaká del rabino Chisna (siglo IV), a quien se le había fugado un esclavo de Babilonia, que fue hasta la tierra de los samaritanos, y él lo quería de vuelta, alegando que Dt 23,16 vale apenas para esclavos fugitivos en Israel. Onésimo se habría fugado del interior (¿Colosas?) yendo al exterior (Cesarea o Roma) de Israel y por eso, Pablo tenía que mandarlo de vuelta a Filemón.

25 Véase 1Cor 16,17-18 y la Primera Carta de Clemente a los Corintios 65,1. Mayores detalles en Sara C. Winter, p. 304-306.

26 En su estudio sobre el término *adikós*, Schrenk, p.161, nota 14, especula sobre los principales motivos expuestos, repetidos por comentarios y exégesis, afirmando que Onésimo causó perjuicio a Filemón "a través del robo, vagancia o no cumplimiento de trabajo".

El final retoma el inicio, reafirmando que a Pablo le gustaría tener el consentimiento de Filemón para conservar a Onésimo consigo, consentimiento que presupone conocimiento de causa (*gnóme-ginósko*). Este sería el bien que Filemón puede hacer por Pablo. El deseo de Pablo es que ese bien sea hecho por libre voluntad y no por obligación.

Directamente Pablo no identifica la relación entre Filemón y Onésimo. Es, ciertamente de subordinación, dado que Pablo necesita del consentimiento de Filemón. La segunda parte profundizará esta cuestión de las relaciones.

2.3.2 Compromiso en la solidaridad y radicalidad en la comunión (15-20)

Este es el ápice del texto. Muy bien formulado, compacto, complejo, cargado de sentido. El texto se va intensificando para, finalmente, elucidar cuestiones que antes no estaban muy claras: al final, ¿Quién es Onésimo? ¿Cuál es su situación? ¿Qué quiere Pablo?

El versículo 15 procura dar una justificación para el hecho de que Onésimo "fue separado" (*chorídso*) temporalmente de Filemón. No hay certeza, sino apenas una posibilidad expresada por el adverbio "tal vez". Pablo quiere comprender y mostrar a Filemón que esta separación debe haber tenido una finalidad. Él la interpreta en un presente escatológico: "a fin de que lo recibas para siempre" (*aiónion*). Hasta aquí aún no es claro que es lo que pasó entre Onésimo y Filemón, entre Pablo y Onésimo. En la relación entre personas, el verbo *chorídso* comúnmente es usado para caracterizar la separación entre esposa y esposo (Mt 19,6; 1Cor 7,10.11.15), entre sacerdotes y pecadores (Heb 7,26) y, en este caso, entre Filemón y Onésimo. Este verbo expresa simplemente una separación espacio-temporal. Nada se dice sobre cómo ocurrió esta separación ni sobre cuál fue el motivo. Nada indica que se esté hablando de una situación de fuga. Apenas sabemos que Onésimo fue separado por un tiempo: estuvo con Pablo en la cárcel, y Pablo lo envía (de regreso) a Filemón.

A partir del versículo 16 son presentadas algunas novedades relevantes:

- Solamente ahora se expresa que Onésimo es un *doulos*, "esclavo" (2 veces).
- En el corazón del texto, Pablo usa la conjunción adicional "sí" (17 y 18).
- Solamente aquí, Pablo hace uso de imperativos (17: *proslaboú autón*, "¡recíbelo!"; 18: *élloga*, "ponlo en mi cuenta"; 20: *anapausón*, "¡alivia!", "¡reanima!").

Por lo tanto, solamente ahora sabemos que Onésimo era esclavo. No se dice expresamente que era esclavo de Filemón. Esa relación de señor y esclavo, sin embargo, puede ser deducida principalmente de los versículos 13-14 y 17-18. Pablo articula un texto a partir de la prisión, dentro de la realidad del sistema esclavista romano. El texto es sufrido, como la misma situación que vive Pablo, pero es formulado con tal claridad que supera y derrumba todas las gradas, pues finalmente Pablo puede exteriorizar aquello que le retuerce las entrañas: *"que lo recibas para siempre, ya no como esclavo, sino como algo más que esclavo, como hermano amado, especialmente por mí, pero mucho más por ti, tanto en la carne como en el Señor"*. Este es el deseo de Pablo, expresado en esta escatología presente. ¡Se declara así la superación del sistema esclavista, a través del amor y de la fe en el Señor Jesucristo! La acogida de Onésimo debe ocurrir en la integridad de la *koinonia*, tanto a nivel sociomaterial como espiritual. Filemón debe recibir a Onésimo como hermano amado, ya no como esclavo. Si es hermano no es posible continuar como esclavo. Las categorías hermano-esclavo son incompatibles.

Pablo va a profundizar y concretizar su pedido a través de argumentos condicionales, ligados a la frase imperativa: "¡Si me tienes como *koinonón/compañero, acógelo como a mí!*" (17). El verbo *proslambáno* tiene el sentido de "acojo", "acepto" en otros textos de Pablo

y sobre Pablo (Rom 14,1; 15,7; Hch 28,2). En primer lugar, Pablo cuestiona la relación entre él y Filemón. Antes de actuar contra Onésimo, Filemón tendríá que confirmar o no su comunión con Pablo. Siendo su respuesta positiva, deberá acoger a Onésimo igualmente como *koinonón*. Caso contrario, prácticamente estará negando su comunión con Pablo. No hay término medio. Onésimo es la garantía, el testimonio de la comunión, de la relación entre Pablo y Filemón. En él se mostrará la eficacia de la *koinonía* (6), de esa relación religioso-social que no hace acepción entre personas.

La próxima frase condicional refuerza el pedido entrando con argumentos que buscan reparar eventuales (¡!) pérdidas y daños económicos. Aquí no se dice que Onésimo perjudicó o causó daño a Filemón, ni que él deba alguna cosa. Pablo cuestiona esa posibilidad, intentando prevenirse también en ese sentido; "¡Sin embargo, si él te causó algún daño o deuda, ponlo en mi cuenta!" (18). El uso del verbo *adikéo*, "perjuicio", "causo daño" tiene una connotación social y es usado varias veces en el Nuevo Testamento, también por Pablo, para indicar la práctica de la injusticia que afecta el derecho vigente, a través del daño o de la ofensa (Lc 10,19; Hch 7,26-27; 25,10; 1Cor 6,8; 2Cor 7,2; Gál 4,12!; Col 3,25). Fuera del Nuevo Testamento, también se usa este verbo en la Septuaginta (LXX), remitiendo siempre al sentido de actuar contra el derecho o costumbre, teniendo una connotación religioso-social de pecado, incluso cuando se trata de una ofensa personal. Las tentativas de visualizar cómo Onésimo pudo haber perjudicado a Filemón muestran el esfuerzo especulativo que deja como consecuencia una minimización, ridiculización y "satanización" del esclavo[27]. Esta tendencia interpretativa se agrava en el abordaje y 'concretización' del verbo *ofeilo*, "debo", en el cual se afirma que Onésimo, antes de fugar, habría robado dinero a Filemón, haciéndose deudor[28]. Los textos que usan ese verbo, sin embargo, no tienen esa connotación, sino que se refieren siempre a deudas adquiridas, nunca a través del robo (por ejemplo Mt 6,12; Lc 11,4; Mt 18,23-35; Lc 7,41; Rom 15,27). También aquí, después de la conjunción condicional, Pablo continúa con un imperativo. Él ordena que Filemón ponga eventuales perjuicios y deudas en su propia cuenta. En el lenguaje profano del mundo del Nuevo Testamento, el verbo *elloguein*, "ponlo a mi cuenta", "debito" es un término técnico usado en transacciones comerciales, lo que Pablo va a aplicar en la relación Filemón-Onésimo-Pablo[29]. Este imperativo es testificado, como forma contractual, con las palabras: "yo, Pablo, escribí con mi mano, yo pagaré". Es la firma y es el compromiso de deuda asumida. "Pagar" (*apotínein*), que aparece una sola vez (Flm 19) en el Nuevo Testamento, es tenido como un término técnico-jurídico para la cancelación de multas o indemnizaciones[30]. El tono serio y legal de la primera parte del versículo agrava aún más la segunda parte: "... para que yo no te diga que también tú me debes a mí mismo". El verbo *prosofeilo*, "debo (más)" también es un *hapaxlegomenon*; sólo aparece aquí en el Nuevo Testamento. Con eso, Pablo declara que Filemón tiene una deuda anterior con él mismo. Tam-

---

27 Véase, por ejemplo, Stuhlmacher, p. 49; Dibelius, p. 106; Spiegel, en varios momentos del romance. C. J. den Heyer, p. 139, alude al hecho de que Onésimo tuvo que haber sido un esclavo doméstico encargado de hacer las representaciones comerciales para su señor y que, en este trabajo, "entró en conflicto con Filemón, a propósito de asuntos financieros. Consecuentemente, terminó en la prisión de Éfeso. Y allí se encontró con Pablo". Para Heyer, Onésimo no sería fugitivo, sino que estaría preso por haber robado.

28 Para la exegesis tradicional, con el uso de ese verbo Pablo estaría proponiendo una "reparación del perjuicio" causado por Onésimo a través de su fuga, acompañada de robo. Véase amanera de ejemplo Stuhlmacher, p. 49-50, seguido por muchos.

29 Así Martin Dibelius, p. 107; Peter Stuhlmacher, p. 50. Infelizmente los comentarios no arrojan ningún ejemplo del mundo jurídico contractual.

30 Existen papiros que usan *prosofeilo* siempre en el sentido técnico-legal y financiero, como muestra Stuhlmacher, p. 50, nota 125. En la observación de la crítica textual, la mayúscula D pone el añadido de que Filemón se debía "en Cristo" a si mismo, a Pablo..

bién ese término es legal, técnico-financiero, pero transciende esa realidad[31]. Sí Filemón es todo aquello que sobre él se testimonia en el proemio de la carta, eso se lo debe a Pablo. Fue así como Onésimo fue convertido a la fe cristiana a través de la misión de Pablo. Él también es un "niño/hijo" de Pablo, así como lo es Onésimo. Pablo lo engendró, le dio un nuevo valor, una nueva cualidad de ser a través del Evangelio, de la gracia y de la paz de Jesucristo. En esto reside la deuda de Filemón con Pablo. La proporción de la deuda compromete la propia vida de Filemón. Él es deudor de sí mismo.

El versículo 20 encierra la parte principal. Introduciendo la frase con la partícula afirmativa "sin" y llamando a Filemón "hermano", Pablo formula una vez más su pedido: "a través de ti yo podré recibir un beneficio en el Señor"[32]. En 20b aparece nuevamente un imperativo: "¡alivia/reanima mis entrañas en Cristo"! Aquí se repiten las palabras centrales del versículo 7. El beneficiario, sin embargo, es el propio Pablo. En el versículo 20 Pablo pide algo para sí mismo. En el momento en que lo hace, sin embargo, radicaliza la intercesión en favor de Onésimo, aludiendo no sólo a los versículos 16-17, sino también al 13-14 y al mismo hecho de haber caracterizado a Onésimo como "su entraña" (12). El mayor beneficio que Pablo puede recibir es que Onésimo pueda continuar su diaconía junto a él. Es relevante observar el hecho de que solamente aquí Pablo vincula alguna referencia cristológica a su pedido, a su orden. La decisión de fe y la opción de Filemón será una acción realizada "en el Señor" y "en Cristo", la cual se manifiesta en lo concreto y cotidiano de la vida de las personas. ¡Así la comunión de fe se vuelve eficaz! Para Onésimo eso significa que no será más esclavo, sino hermano amado en todos los sentidos; para Pablo eso significa que tendrá un colaborador más en su trabajo misionero, convirtiéndose Onésimo en compañero de Pablo, de Filemón y de tantas mujeres y hombres. Filemón no pierde, ya que él y toda la iglesia tiene beneficio de esta situación cualitativamente nueva.

Toda la terminología jurídico-económica de este texto no permite espiritualizar los pedidos y las expectativas personales-comunitarias dirigidas a Filemón, pero remiten concretamente al ámbito económico de las relaciones sociales. La vinculación cristológica quiere que la vivencia de la fe no sea esotérica, sino con "el pie en la tierra", es decir beneficio real y encarnado en la vida de quien sufre prisión en la cárcel y en la esclavitud.

2.4 El epílogo: confianza, obediencia y supervisión (21-22)

El versículo 21 comienza con un nuevo tono. Pablo dice que escribió esta carta porque tiene confianza (2Cor 1,15; Flm 2,24; Gál 5,10), tiene certeza de la "obediencia" (*hypacoé*) de Filemón. Mientras que en 8-9 Pablo desistía de la libertad/autoridad apostólica para ordenar, aquí presupone obediencia para todo lo que ha escrito. "Obediencia", "obedecer", es usado por el apóstol (Rom 10,16; 16-19; Flm 2,12; 2Tes 1,8; 3,14) y expresa siempre obediencia a la voluntad de Dios, al evangelio de Cristo, expuesto y manifestado a través del apóstol, en forma de exhortaciones, pedidos y doctrina. Es la obediencia de la fe (Rom 1,5) que se expresa concretamente. Quien no obedece a Dios, obedece a las pasiones de la carne (Rom 6,12) y sirve al pecado. No es posible obedecer a dos ámbitos, dos señores (Rom 6,16-18). Filemón está llamado a obedecer al Señor y a realizar aquello que fue

---

31 *Onaime/onimeni* "recibir alegría, beneficio" está en el origen del nombre Onésimo; como verbo, es un término único en el Nuevo Testamento, pero usado varias veces por Ignacio de Antioquia: Carta a los Efesios 2,2: su compañero y diácono de la iglesia, Burro, tiene el beneficio/confortación de él en todas las cosas; Carta a los Magnesios 2,12, cuando estaba preso y esperaba beneficio; Carta a los Romanos 5,2; Carta a Policarpo 1,1 y 6,2.

32 Con el apoyo de la mayoría de los exegetas, como lo demuestra Peter Stuhlmacher, p. 53, con bibliografía.

expuesto por Pablo: acoger a Onésimo como hermano amado, romper lazos de esclavitud y completar la comunión de fe.

En 21b, Pablo expresa otra certeza: "sabiendo que también harás aun más de aquello que te digo". ¿No sólo aceptación, sino liberación de Onésimo? ¿Acción no por consternación? ¿Ceder a Onésimo para el servicio misionero? Todo esto está implícito en las solicitudes de Pablo, y puede ser expresado, ahora, en este "más"[33]. Existe una evidencia de que la carta de Pablo surtió efecto, ya que se encuentra en Col 4,7-9, escrita más tarde, donde Onésimo aparece exactamente en ese trabajo misionero. También el obispo de Éfeso, Onésimo, mencionado por Ignacio de Antioquia (Carta a los Efesios 1,3; 2,1; 6,2), es reconocido como el mismo Onésimo de Filemón. Klaus Wengst[34] piensa que el mismo hecho de que la carta haya sobrevivido es un indicio fuerte de que Filemón sí liberó a Onésimo, atendiendo el pedido del apóstol Pablo, y que él ahora es compañero de Pablo en la misión.

Más allá de presuponer obediencia y con eso recordar el compromiso evangélico de cumplir la voluntad de Dios, Pablo ordena (imperativo) que, simultáneamente a la realización de lo expuesto, Filemón le prepare un cuarto de huésped. Pablo espera salir de prisión en breve. Las oraciones a favor de su liberación son recordadas. El pedido de hospedaje para la visita apostólica solamente refuerza el pedido de realización de lo expuesto antes en la carta. Pablo quiere ver personalmente cuál fue la decisión y la reacción de Filemón con relación a Onésimo. Pablo quiere conferir y testimoniar la eficacia de la fe y de la comunión de amor-*ágape*-solidaridad.

A más de esto, hay que resaltar que Apia y Arquipo, así como la 'iglesia doméstica' sirven de testimonios de la reivindicación hecha por Pablo y de la actitud que será tomada por Filemón. Así, las cosas de la fe se vuelven acciones públicas.

3. Algunos cuestionamientos y desafíos

Es común que se afirme que Pablo, en esta carta, desista de usar su autoridad apostólica para interceder por Onésimo. Él opta por pedir en lugar de mandar u ordenar. Esto, ciertamente, se basa en los versículos 8 al 10. Sin embargo, no es toda la carta la que tiene ese tono. Nosotros hemos visto el uso de los imperativos y la mención explícita de la obediencia esperada, en la parte decisiva de la carta-

Sabine Bieberstein y Norman R. Petersen hacen algunas consideraciones importantes sobre la cuestión argumentativa y las estructuras jerárquicas de la autoridad. Sabine Bieberstein llama la atención del hecho de que el argumento que traspasa la carta es del orden afectivo-emocional. Nos hace recordar que la presión emocional es una poderosa arma de dominación, normalmente usada contra niños/as, mujeres y en relaciones conyugales de dominación. Ella sostiene que en la carta,

> la terminología de dominación, la construcción de presión emocional y la creación de un público crítico es todo, menos 'libre de dominación'[...] Para la nueva relación (entre Filemón y Onésimo), Pablo no ofrece ningún argumento objetivo, teológico o cristológico, como en Gál 3,26-29 o 1Cor 12,12-13. En vez de eso, él trabaja fuertemente a nivel emocional: Menciona su edad y su prisión (3 veces en v. 8-16), lo que vuelve difícil negarle su pedido. Compara a Onésimo con su propia persona, caracterizándolo como su propio 'corazón', su niño...[35].

---

33 Wengst, 2005, p. 44, remitiendo a Col 4,9.

34 Sabine Bieberstein, p. 676 e 680-1. La traducción es mía.

35 Norman R. Petersen, especialmente, p. 94-97, 104, 152-3.

Norman R. Petersen nos recuerda que Pablo se mueve dentro de la estructura social y legal de la esclavitud. Por un lado, la reivindicación de Pablo en el versículo 16 anula la función de señor y esclavo en la relación entre ambos, sin embargo en la relación de Pablo con ambos se revela una jerarquía estructural paterna (Onésimo) y apostólica (Filemón). Toda la carta revela una dialéctica entre estructura y anti-estructura, tanto a nivel social como eclesial[36].

Es bueno continuar reflexionando a partir de estos aspectos críticos que hemos levantado. Esto, sin embargo, no debe ofuscar la centralidad de la carta con relación a la comunión plena afectiva y efectiva entre los miembros no sólo de la iglesia 'doméstica' local, sino de toda la Iglesia de Jesucristo. Relaciones de dominación son incompatibles con la relación de solidaridad u de amor-*ágape*. Expresar eso no debió ser fácil para Pablo, dentro de sus enredos socio-afectivos. Debió ser mucho más difícil para Filemón, pues no sólo renunciaba a su dominio sobre Onésimo, sino que cambiaba toda su ideología con relación al sistema de dominación, como lo era la esclavitud en el imperio Romano.

Este cambio en relación al sistema de dominación sigue siendo una apelación, un desafío y una exigencia evangélica para nosotros. En la carta, el pedido se refiere a un hombre con respecto a otro hombre-esclavo. Sin embargo, este pedido puede y debe ser ampliado a todas las personas, niños/as, mujeres y hombres que viven bajo cualquier presión y sistema que los transforma en *res*, "cosas", robándoles a ellos la dignidad de ser personas humanas, creaturas imagen y semejanza de Dios.

Apia, Arquipo y toda la 'iglesia de la casa' eran testimonio, abogados/as que defendían a Onésimo. Esto puede ser un desafío y una función muy actuales que podemos asumir con relación a tantas personas que se encuentran en situación de violación de sus derechos básicos de personas humanas, ¡incluso hoy!

---

36 NormanR. Petersen, especialmente, p.94-97, 104, 152-3.

REFERENCIAS

BIEBERSTEIN, Sabine. Der Brief an Philemon: Brieflektüre unter den kritischen Augen Aphias. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Hgs.). *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. 3 ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007. p. 676-682.

CAÑAVERAL, O., Anibal. *Carta a Filemón: una respuesta AL ansia de libertad*. Santa Fe de Bogotá: CEDEBI, 1995.

COMBLIN, José. A mensagem da epístola de S. Pablo a Filemón. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 2, p. 50-70, 1984.

DIBELIUS, Martin. *Na die Kolosser, Epheser, an Philemon*. Tübingen: Mohr, 1953. (Handbuch zum Neuen Testament, v. 12)

HEYER, C.J.den. *Pablo, um homem de dois mundos*. Tradução de Luiz A.S.Rossi. São Pablo: Paulus, 2009. (Coleção Bíblia e Sociologia)

LÈGASSE, Simon. *A epístola aos Filipenses e a epístola aFilemón*. São Pablo: Paulinas, 1984.

LEUTZSCH, Martin. Apphia, Schwester! In: SÖLLE, Dorothee (Hg.). *Für Gerechtigkeit streiten: Theologie im Alltag einer bedrohten Welt*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994. p. 76-82.

PERKINS, Pheme. Philemon. In: NEWSOM, Carol A.; RINGE, Sharon H. (Eds.). *The Women's Bible Commentary*. Westminster: John Knox Press, 1992. p. 362-363.

PETERSEN, Norman R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

REVISTA DE INTERPRETRAÇÃO LATINO AMERICANA (RIBLA). Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, v. 28, 1997. (Hermenêutica e Exegese a Propósito da Carta a Filemón)

RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja:* uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos. São Pablo: Paulinas, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. A economia dos ministérios eclesiais: uma análise de Romanos 16,1-16. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1079-1092, 2003.

SPIEGEL, Josef F. *Eu quero liberdade: a história do escravo Onésimo*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

SCHRENK. Art. *Adikós*. En: KITTEL, Gerhard (Hg.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Verlag von W.Kohlhammer, 1957. p. 150-162.

STUHLMACHER, Peter. *Der Brief an Philemon*. Zürich: Benziger/Neukirchener Verlag, 1989. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, v. 18, 3.ed.)

WEINGAERTNER, Martin; HOFFMANN, Arzemiro. *Tito e Filemón*. Curitiba: Encontrão, 1995.

WENGST, Klaus. *Der Brief an Philemon*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, v. 16).

WINTER, Sara C. Philemon. En: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (Ed.). *Searching the Scriptures*. New York: Crossroad, 1994. p. 301-312.

Ivoni Richter Reimer
Rua 115 G, n. 10 – Setor Sul
74085-310 Goiânia – GO – Brasil
Email: ivonirr@gmail.co

2Corintios: Desde el laberinto de la esperanza

Resumen
En este artículo se analiza primero la historia de composición del libro bíblico de 2Corintios y después los distintos momentos de discusión, cada vez más fuerte, que esta historia revela entre Pablo y sus colegas cristianos primitivos en Corintio. Los varios textos componentes de 2Corintios son leídos en base al siguiente cronograma: i) 2Cor 6,14-7,1; ii) 2Cor 10,1-13,10 (11-13); iii) 2Cor 2,14-6,13; 7,2-4; iv) 2Cor 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24; v) 2Cor 9,1-15. El resultado es una lectura de 2Corintios como tipo archivo, un poco desordenado, o sea la memoria de un proceso que empezó con la visión, bastante sectaria, de Pablo sobre la comunidad cristiana primitiva, y que después de pasar por experiencias de desencuentro, pelea y desconsuelo, incluso peligro personal, finalmente logró el alivio de la reconciliación y un proyecto compartido.

Abstract
This article discusses, first, the composition history of the book of 2 Corinthians and, then, the different moments of heated conversation between Paul and his early Christian counterparts in Corinth, which this composition history reveals. The different constitutive elements of 2 Corinthians are read in the following chronological order: i) 2Cor 6,14-7,1; ii) 2Cor 10,1-13,10 (11-13); iii) 2Cor 2,14-6,13; 7,2-4; iv) 2Cor 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24; v) 2Cor 9,1-15. The result is a reading of 2 Corinthians essentially as an archive of a process that began with Paul's rather sectarian view of early Christian community, followed by significant disagreement especially regarding Paul's status as an apostle among the Corinthians and considerable disheartenment as well as unexpected personal danger, issuing finally in the relief of reconciliation and a common project.

Introducción

El libro bíblico que llamamos la segunda carta de Pablo a los corintios, es un texto demasiado complicado, al menos en su lógica discursiva, como para ser originalmente una sola carta. Es muy difícil – y desde mi punto de vista finalmente imposible – descubrir en 2Corintos un argumento que se desarrolle desde el comienzo hasta el final de este libro bíblico, lo cual no implica que no haya habido muchos esfuerzos de parte de los estudiosos por encontrar un argumento tal en el texto canónico. Pero no me convencen.

Siempre será posible decir que Pablo no lo escribió todo en una sola ocasión o sin otra mano metida en la olla, y por eso hay tantos saltos y brechas lógicos en el desarrollo de lo que supuestamente sería el principal tema de la carta. Pero esto no es una explicación sino más bien otra descripción del problema a resolver, otro modo de reconocer que el texto canónico de 2Corintios realmente no funciona como un discurso integrado.

Esta situación, que cada lector y lectora del libro bíblico habría sentido, casi obliga a pensar en la historia de composición literaria de 2Corintios, la cual no es una cuestión de autoría tanto como de redacción, es decir la recopilación de un archivo. Por eso empiezo profundizando este tema.

Asimismo, el tema de la historia de composición literaria de 2Corintios acarrea varias implicaciones en la lectura de los otros auténticos escritos paulinos. Estas implicaciones mayormente tienen que ver con el marco biográfico, dentro del cual se los lee. No digo que la interpretación de 2Corintos sea clave para entender todo lo que es el discurso auténtico

paulino en el Nuevo Testamento. Pero, sí, por la variedad de sus contenidos y por la historia de su composición literaria, nos resulta casi obligatorio imaginarnos un cierto proceso o itinerario apostólico como fuente principal del pensamiento teológico de Pablo. Este proceso incluye unos cambios de perspectiva o nuevos temas que surgieron – o que se le impusieron – a Pablo en el camino de su vida como el muy cuestionado "apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios" (2Cor 1,1).

Historia de composición literaria de 2Corintios

El libro bíblico de 2Corintios tiene 13 capítulos. Los primeros versículos (2Cor 1,1-7) presentan lo normal en una carta paulina, es decir unos saludos iniciales (2Cor 1,1-2) y enseguida un llamado código de agradecimiento (2Cor 1,3-7), el cual suele funcionar en las cartas paulinas como una especie de tabla de contenidos o adelanto del discurso siguiente. Los últimos versículos del libro (2Cor 13,11-13 o 13,13) también reflejan lo normal al final de una carta paulina: unos cuantos imperativos, unos saludos de despedida y una bendición; aunque en este caso, son bastante reducidos estos elementos en comparación con otras cartas. No obstante, 2Corintios tiene toda la estructura "externa" de una carta típica de Pablo.

Lo que no tiene el libro bíblico de 2Corintos es un desarrollo "interno" muy coherente o fácil de captar. La "fisura" más notoria que interrumpe el desenvolvimiento sencillo de su discurso es el brusco cambio de tono que se produce entre los capítulos 9 y 10, donde se pasa de un hablar anterior mayormente tranquilo (o tranquilizado) y práctico a una retórica en plena pelea, a la defensiva y decididamente pugnante. Es muy difícil explicar cómo Pablo hubiera podido expresar, primero, su profundo alivio por ser finalmente reconciliado con los corintios y por eso capaz de retomar con ellos y con tanta confianza en 2Corintios 8-9 el tema de su colecta para la comunidad cristiana en Jerusalén; y de ahí en 2Corintios 10-13 de pronto sentirse tan maltratado y necesitado de protestar, casi desesperadamente, que es un verdadero apóstol.

Los dos discursos – el de 2Corintios 1-9 y el de 10-13 – simplemente no pueden haber sido pronunciados en el mismo momento histórico. Tienen que reflejar al menos dos momentos, bien distintos, en la experiencia de Pablo con los corintios. Además, no habrían sido pronunciados originalmente en la secuencia que ahora nos los presenta el libro bíblico de 2Corintios, sino a revés. Pues se supone que el serio conflicto que atesta el discurso de 2Corintios 10-13 se habría resuelto antes de llevar a cabo la colecta, de la cual se trata en 2Corintios 8 y 9 y a la cual se refiere como ya acabada en Rom 15,26. Históricamente, el texto de 2Corintios 10-13 se habría escrito después de lo contenido en 1Corintios, pero antes de 2Corintios 1-9.

Dicho esto, no hay por qué pensar que el libro bíblico de 2Corintios sólo puede haber sido compuesto de dos escritos constitutivos, es decir 2Corintios 1-9 y 10-13, siempre y cuando haya indicio de otras fisuras parecidas o conjuntos textuales que no cuadran muy bien en el contexto literario canónico donde actualmente se encuentran. Por ejemplo, los dos capítulos que tratan de la colecta para Jerusalén – 2Corintios 8 y 9 – casi no tienen vínculo alguno con los discursos que ahora los envuelven (salvo por la referencia a Macedonia y a Tito en los dos capítulos 7 y 8). Los dos capítulos – 2 Corintios 8 y 9 – no requieren del resto del texto para ser entendidos ni encuentran eco en otra parte del mismo libro bíblico.

Además, ¿por qué 2Corintios 9 habría tenido que retomar, enseguida, el mismo tema que acaba de ser tratado en 2Corintios 8?, si es que originalmente los dos capítulos habían integrado una sola unidad literaria. En 2Cor 9,1 se utiliza una fórmula –*peri men gar* … – de uso común en la correspondencia antigua para entrar, después del preámbulo rutinario, en el principal tema de una carta o para cambiar de tema dentro de una carta más amplia y compleja. En cualquier caso, el uso de esta fórmula en 2Cor 9,1 no tiene sentido en su contexto actual, pues el tema que así es anunciado como novedad no es sino, una vez más, el mismo que acaba de ser tratado en 2Corintios 8.

Puede que 2Corintios 8 sea una continuación de 2Corintios 7, pues los dos capítulos comparten el protagonismo de Tito como motivo de consuelo y modo de sacarse adelante la relación apostólica de Pablo con los corintios. Pero, ¿cuál es la relación que tiene el discurso de 2Corintios 7 con los capítulos anteriores en 2Corintios 1-6? Y antes de esto, ¿cuál es la lógica que coordina los versículos en la primera parte de 2Corintios 7, es decir 2Cor 7,1-5? Pues no es obvio el argumento que aquí estaría armado hasta después de 2Cor 7,5.

De hecho, 2Cor 7,5 parece retomar el hilo narrativo que quedó flotando en el aire en 2Cor 2,13. Pues en 2Cor 2,14 empieza un segundo código de agradecimiento, el cual no suele darse en las cartas paulinas – salvo por 1Tes 2,13-16, donde también resulta un texto problemático – y que podría ser otro indicio de una intervención editorial posterior. Porque si uno salta de 2Cor 2,13 directamente a 2Cor 7,5 el resultado es un discurso perfectamente coherente; a diferencia del texto canónico en 2Cor 2,12-13.14-17, cuya lógica siempre ha representado un serio problema exegético.

En 2Cor 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24, Pablo describe, primero, el serio peligro que acaba de pasar en Asia (Menor). Después repasa la historia de su prolongada ausencia de Corinto, terminando con el profundo alivio que finalmente había sentido al contarle Tito a Pablo que "ustedes me quieren mucho, que sienten lo ocurrido, que guardan entusiasmo por mi" (2Cor 7,7). El recompuesto texto es bastante fácil de entender, y perfectamente sencillo en su lógica narrativa.

Parecido es el caso de 2Cor 7,2-4, especialmente cuando a estos versículos no se los obliga a servir de introducción al discurso siguiente en 2Cor 7,5-16, con los cuales no tienen ningún vínculo obvio. Los versículos en 2Cor 7,2-4 tampoco le dan seguimiento evidente al texto anterior en 2Cor 6,14-7,1. Pero sí estos versículos en 2Cor 7,2-4 representan una conclusión muy apta para la exhortación penúltima en 2Cor 6,11-13.

El texto de 2Cor 6,14-7,1 ya fue visto por los estudiosos hace tiempo como un fragmento ajeno al discurso de Pablo, tanto en 2Corintios como dentro del corpus paulino. Una de las razones por las cuales se piensa así, se debe a la postura de este texto mucho menos "ecuménica" que la de otros textos de Pablo al tratarse del tema de los no judíos en Cristo. El texto de 2Cor 6,14-7,1 suena bastante sectario. Cabría, por ejemplo, entre los varios pronunciamientos "ultra-ortodoxos" de la comunidad judía de Qumrán sin mayores problemas.

No obstante, siempre puede que el texto de 2Cor 6,14-7,1 sea un discurso pronunciado por Pablo en una etapa más temprana de su propio andar apostólico, cuando todavía no se veía obligado a defender y aclarar su política no judaizante con respecto a los cristianos gentiles. Pues en 1Cor 5,9 Pablo dice haber escrito anteriormente – es decir antes de este capítulo de 1Corintios – otra carta a los corintios, en la cual mandó "no tener trato con los que viven en la inmoralidad sexual" (*mê synanamignysthai pornois*; cf. 2Cor 6,14: *mê ginesthe heterozygountes apistois*). Y en 1Tes 4,3-5 se encuentra la misma perspectiva, la que ve, por un lado, en la llamada "inmoralidad sexual" (*porneia*) todo lo contrario, por exce-

lencia, a la "voluntad de Dios"; y que presupone, por el otro lado, que esta inmoralidad sexual (*porneia*) o "dejarse llevar por el deseo" (*en pathei epithymias*) es un comportamiento típico de los no-judíos.

Sea cómo fuera, pues, el texto de 2Cor 6,14-7,1 tampoco cabe bien en su contexto actual canónico.

El resultado del análisis anterior es el siguiente conjunto de "piezas", las cuales habrían sido los originales textos constitutivos del libro bíblico de 2Corintios.

2Corintios 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24
+ 2,14-6,13; 7,2-4
+ 6,14-7,1
+ 9,1-15
+ 10,1-13,13

Ahora bien, este resultado acarrea otro problema cronológico. ¿Cuál fue la secuencia original de todas estas "piezas", es decir el orden cronológico en el cual fueron escritas originalmente? Ya mencioné lo difícil que es imaginarse pronunciado el discurso de 2Corintios 10-13 después de 2Corintios 1-9. Por eso ha sido bastante común – aunque no todo el mundo esté de acuerdo – opinar que el texto de 2Corintios 10-13 fue escrito antes de los materiales que ahora se encuentran en 2Corintios 1-9. Por la misma razón, me parece más probable que el discurso que ahora se encuentra en 2Cor 2,14-6,13; 7,2-4 haya sido escrito antes del texto en 2Cor 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24, porque en 2Cor 2,14-6,13; 7,2-4 Pablo todavía está insistiendo, repetidamente, en no tener que hacerse recomendar, mientras que en 2Cor 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24 su discurso es básicamente un prolongado suspiro de alivio.

2Corintios 9 habría sido escrito después de 2Cor 1,1-2,13; 7:5-16/8,1-24, pues supongo que el tema de la colecta sólo pudo ser retomado, una vez que la relación apostólica de Pablo con los corintios ya se había arreglado.

Así quedamos con el siguiente cronograma para los cinco textos constitutivos de 2Corintios. Esta secuencia de textos registraría el proceso comunitario que tanto Pablo como los corintios pasaron juntos, dándole origen al libro bíblico de 2Corintios.

2Corintios 6,14-7,1
+ 10,1-13,13
+ 2,14-6:13; 7,2-4
+ 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24
+ 9,1-15

Ahora entramos en este laberinto de la esperanza que representa un buen trecho del itinerario apostólico de Pablo con la comunidad cristiana primitiva en Corinto. A Pablo lo vamos a encontrar angustiado y atrevido, insistente y desesperado de sentirse una vez más escuchado y acompañado de los hermanos y hermanas de esta ciudad griego-romana antigua.

Desde el laberinto de la esperanza

2Corintios 6,14-7,1. Este fragmento bien puede haber formado parte de una carta de Pablo a los corintios, originalmente anterior a lo que ahora leemos como 1Corintios (5,9), en la que Pablo habló de la comunidad cristiana primitiva – él mismo lo dice – como una

especie de reducto sagrado. En este espacio se habrían congregado los que ya salieron de este mundo y por eso deberían mantenerse separados de todos los que Pablo califica de "inmorales, explotadores, estafadores, idólatras ... infieles, injusticia, las tinieblas, ... toda mancha de cuerpo y de espíritu" (1Cor 5,10; 2Cor 6,14-15; 7,1).

En otras palabras, los que están "en Cristo" serían unos "santos", nombre (*hoi hagioi*) que Pablo utiliza más que cualquier otro a lo largo de su correspondencia para referirse a los miembros de cada "iglesia" local (*ekklêsia*). Y por eso "la santidad" (*ho hagiôsynê*) es lo que a estas personas les daría identidad particular (véase 2Cor 7,1; también 1Tes 4,3).

En esta visión Pablo parece otro judío más de su tiempo; o como él mismo dice en otro lugar sobre si mismo anteriormente "en el judaísmo", que era "el más entusiasta representante de mis tradiciones ancestrales" (Gál 1,14: *perissoterôs zêlôtês ... tôn patrikôn mou paradoseôn*). De hecho, varios textos en 1Corintios (10,1-22; 12,2-3) también reflejan esta visión, digamos "separatista" o sectaria, donde el proyecto cristiano es explicado por Pablo como modo de salir de este mundo, replanteando así la vida en una forma bastante tradicional judía. (Asimismo es importante percatarse del hecho de que hay no pocos textos en el mismo libro de 1Corintios, los cuales parecen reconocer una realidad más complicada, dentro de la cual el proyecto cristiano iba articulándose). Así que en 2Cor 6,14 Pablo bien puede haber empezado su andar apostólico, oponiéndose tajantemente a cualquier "compañerismo" (*heterozygountes*) entre los que eran miembros de la comunidad cristiana y otros "impíos" o "infieles", incluso – o por excelencia – también un matrimonio "mixto" de esta naturaleza.

Esta postura la reafirma Pablo en 1Cor 7,39 a la hora de opinar sobre lo que debe hacer una viuda cristiana una vez que su esposo ya no está vivo. Si ella elige casarse de nuevo está bien, dice Pablo, tiene toda la libertad para hacerlo. Pero a este permiso se le agrega la condición de que se haga "sólo en el Señor" (*monon en kyriô*), lo cual quiere decir "dentro de la comunidad cristiana".

No obstante, en el mismo capítulo de 1Corintios (7,12-16) al verse confrontado con la realidad de unos matrimonios "mixtos" dentro de la comunidad cristiana de Corinto, es decir una hermana o hermano, cuya pareja no era "creyente", Pablo no sigue con esta perspectiva, insistiendo en una separación absoluta entre "desiguales" (2Cor 6,14). Ahora opta por otra postura, mucho más abierta e inclusiva. Ante una realidad comunitaria que no cuadraba en los esquemas ideológicos que Pablo mismo había promovido antes, pero que evidentemente era así y no obviamente errada, Pablo se pone al lado de la novedad, no sólo aceptándola, sino además valorándola con una explicación que todavía a muchos nos desafía (véase particularmente 1Cor 7,14).

2Corintios 10,1-13,13. Estos capítulos pueden ser la carta que Pablo escribió a los corintios "de muchas lágrimas" (2Cor 2,4: *dia pollôn dakryôn*), conclusión que se saca en base a la discusión anterior sobre la división de 2Corintios en varios textos constitutivos junto con el cronograma propuesto para la historia de su composición. No todos los estudiosos aceptan esta identificación y siempre es posible que Pablo haya escrito más de una carta fuerte a los corintios, en la que se manifestaba tanto molesto como deseoso de no perderse su espacio entre ellos. De todos modos, en 2Corintios 10-13 vemos un Pablo peleándose por su vida apostólica en Corinto.

Pablo ya andaba bastante cuestionado a la hora de escribir 1Corintios. No era el único que mandaba en la(s) comunidad(es) cristiana(s) de Corinto o que pretendía mandar allí (véase 1Cor 1,11-12; 3,4-5.10). Más de una vez en 1Corintios a Pablo se lo nota ya obligado a explicar tanto su forma de hablar (1Cor 2,1-5; cf. 2Cor 10,10; 11,6) como su

modo de ganarse la vida (1Cor 9,1-18; cf. 2Cor 11,7-10; 12,13). En 1Cor 4,14-16 Pablo reclama su derecho a reconocimiento como padre espiritual de los corintios en Jesucristo, pero primero él mismo tiene que reconocer en 1Cor 4,9-13, que "Dios nos ha expuesto a los apóstoles como unos condenados a la muerte", tipo espectáculo (*theatron*) para todo el mundo (1Cor 4,9). De ahí va repasando todas las miserias que habían dejado huella en su cuerpo. En 1Cor 15,8-9 se presenta a si mismo como el "último de todos, tipo aborto" y "el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado un apóstol", siéndolo, sin embargo, por la gracia de Dios.

No obstante, en 1Corintios Pablo habla todavía con una cierta autoridad. Al menos todavía está confiado, más o menos, en su capacidad de imponer su criterio (véase 1Cor 4,17-21; 5,3-5; 11,16.34). En cambio, llegando a la hora de escribir 2Corintios 10-13 Pablo tiene que poner todas sus cartas apostólicas sobre la mesa. Es un texto, pues, muy importante para conocer tanto el proyecto de Pablo como su forma de entenderse como apóstol.

En 2Corintios 10-13 Pablo se explica, buscando contestar la acusación de quienes decían que sus cartas bien podrían ser profundas y fuertes pero que él mismo era demasiado débil en persona y su forma de hablar completamente despreciable (2Cor 10,10). Pablo no quiere entrar en este debate, pero tampoco puede evitarlo. Tiene que defenderse. Y su defensa no le resulta fácil, pues tiene que reconocer sus varios defectos, los cuales llama "mi debilidad" (2Cor 11,30). Pablo no era, pues, siempre el hombre fuerte, al menos en Corinto, que ha llegado a ser después en la historia de la(s) iglesia(s) cristiana(s).

La defensa de su apostolado que presenta Pablo en 2Corintios 10-13 puede dividirse en tres bloques principales, los que son: i) 10,1-11,15; ii) 11,16-12,10; y iii) 12,11-13,10. En el primero y tercero, Pablo pone su dedo sobre la llaga que venía creando tantos problemas, el hecho de parecer "tan humilde entre ustedes y tan intrépido cuando ausente" (2Cor 10,2). Esta impresión se debía, más que nada, al contraste que pareciera que no podía ocultarse, entre el discurso escrito a nombre de Pablo en sus cartas y su forma de hablar en persona (2Cor 10,9-10; 11,5-6).

Pablo no contesta el cargo de no tener mucha capacidad retórica (véase 2Cor 10,11; 11,6; también 1Cor 2,1.4). Su respuesta es siempre contraponer esta capacidad a otra, que es la de realizar obras apostólicas, o sea su poder "pneumático" (véase 2Cor 10,3-6.11; 12,12; también 1Cor 2,5; Rom 15,17-19). Por eso creo, Pablo entiende la crítica dirigida en contra de su persona como finalmente debido al conflicto cosmológico-metafísico levantado por "la serpiente" (2Cor 11,3) y "el Satanás" (2Cor 11,13-15) en contra de Dios (véase, también, 2Cor 2,11).

El segundo bloque (2Cor 11,16-12,10) repite el mismo esquema, que es el necesario reconocimiento de su evidente debilidad socio-política de parte de Pablo como modalidad de dar a conocer su privilegio divino. Así es que en la primera parte de este bloque (2Cor 11,16-33) Pablo repasa todas las desgracias que había conocido como apóstol – aunque no todo lo mencionado es una desgracia (2Cor 11,22) – insistiendo en que "si es necesario jactarse, me jactaré de todo lo que ha sido mi debilidad" (2Cor 11,30). Un listado, demasiado largo y concreto, como para no dejar a su primer auditorio convencido de que Pablo, sí era todo lo que ya les había parecido, es decir una persona completamente desechable en el contexto dominante del mundo mediterráneo antiguo.

Después, en la segunda parte del mismo bloque (2Cor 12,1-10), Pablo pasa a contar el otro polo de la realidad, recordando haberse subido hacía muchos años al tercer cielo, el paraíso, y haber escuchado ahí "palabras que no se pueden decir" o no le es permitido a nadie decirlas (2Cor 12,4: *arrêta rêmata ha ouk exon anthrôpô lalêsai*), lo cual le habría dado

un conocimiento y poder extraordinarios. No obstante, según Pablo, esta experiencia no acarreaba sino otra muestra de la misma lógica divina, la que pone de manifiesto el poder de Cristo en el cuerpo debilitado del apóstol (2Cor 12,7-10).

Nótese que en 2Cor 11,22 Pablo pone en primer plano su identidad judía. Aunque obviamente Pablo siempre había sido un judío y como ya hemos señalado en sus cartas anteriores a 2Corintios – incluso 2Cor 6,14-7,1 – hablaba como cualquier otro judío comprometido de su tiempo, sin embargo no se explicaba antes refiriéndose a su propia identidad judía. Pareciera que no se le había ocurrido profundizar – quizá porque no había tenido que trabajar – este tema de Israel y los gentiles o la relación entre los judíos circuncisos y los no judíos no circuncisos dentro del cristianismo primitivo hasta ese momento.

Del tema de Israel y los gentiles no hay ningún indicio ni en 1Tesalonicenses ni en 1Corintios, a diferencia de las cartas posteriores de Pablo a los gálatas y a los romanos, donde este tema es el eje principal alrededor del cual gira todo el discurso de estos escritos. También a diferencia de la(s) carta(s) a los filipenses donde este tema irrumpe de pronto en Flp 3,2. A la hora de escribir 2Corintios 10-13 Pablo recién se habría dado con el problema, que le iba a llamar cada vez más la atención, hasta quitarle el suelo en todos los lugares donde siempre había trabajado anteriormente (véase Rom 15,23). En cambio, esta cuestión no se había presentado durante la(s) primera(s) etapa(s) de su actividad apostólica.

El tercer bloque (2Cor 12,11-13,10) es, básicamente, un sumario o síntesis del discurso anterior. Pablo vuelve a negar la necesidad de defenderse como apóstol ante los corintios (2Cor 12,11-12). Defiende otra vez la honradez de su política económica en Corinto (2Cor 12,13-18). Reconoce su temor a experimentar otro desencuentro estando de nuevo entre los corintios (2Cor 12,19-21). Y termina amonestándoles a tomar en cuenta con quién están tratando, "que Cristo es el que habla por mí" (2Cor 13,3); "que nosotros no somos reprobados" (2Cor 13,6: *adokimoi*).

Al terminar esta defensa de sí mismo, se nota que Pablo todavía no está seguro de haber reconquistado a los corintios. Todavía anda con temor a que "no los encuentre como quisiera y que ustedes, a su vez, no me encuentren como desearían" (2Cor 12,20). No deja de advertir: "cuando vuelva a visitarlos, no tendré piedad" (2Cor 13,2: *ean elthô eis to palin ou feisomai*); "Todo esto se lo digo de lejos para no tener que mostrarme duro entre ustedes, con la autoridad que el Señor me dio para edificar y no para destruir" (2Cor 13,10). Obviamente, Pablo no sabía todavía en qué todo esto iba a quedar. Es evidente que podía quedar mal, que "quizá en mí próxima visita me humille mi Dios ante ustedes" (2Cor 12,21). Hay que leer, pues, todo lo dicho por Pablo en 2Corintios 10-13 como un discurso lanzado desde una situación de la más profunda precariedad.

2Corintios 2,14-6:13; 7,2-4. En este tercer texto constitutivo, Pablo no está reconciliado todavía con los corintios. Sigue resistiendo la necesidad de defenderse como apóstol entre ellos. Todavía niega presentarles una carta de recomendación u otra prueba que confirme su derecho de ser escuchado y atendido como autoridad en esta comunidad (véase 2Cor 3,1; 4,2; 5,12; 6,4; cf. 10,12.18; 12,11.19). Todavía está luchando por su espacio apostólico entre los corintios.

Asimismo encontramos en estos capítulos los textos, digamos, más teológicos, casi líricos, del libro bíblico de 2Corintios. Aquí es donde se lee –o se habría escuchado leer en voz alta en la antigüedad– un discurso paulino que va pasando de una metáfora a otra, cada una de ellas cargada de poder evocativo, creando así una cadena de afirmaciones que en sí, no forman un argumento, como tal, sino un *pastiche* de posturas, que coloca en rela-

ción el uno con el otro, varios horizontes de esperanza con un trasfondo de desgaste y angustia. Aquí encontramos muchas frases de las más queridas o aprovechadas teológicamente en las cartas auténticas paulinas. He aquí, por ejemplo, las siguientes:

- "El nos ha autorizado como encargados de una nueva alianza, que no es escrita, sino del espíritu. Pues lo escrito mata, pero el espíritu da vida" (2Cor 3,6).
- "Por eso todos nosotros andamos con el rostro descubierto, reflejando como un espejo la gloria del Señor, y nos vamos transformando en la misma imagen de gloria en gloria, por su espíritu" (2Cor 3,18).
- "Llevamos este tesoro en vasos de barro para que esta fuerza soberana parezca cosa de Dios y no de nosotros" (2Cor 4,7).
- "Por eso no nos desanimamos. Al contrario, mientras nuestro ser exterior se va destruyendo, nuestro ser interior se va renovando día a día" (2Cor 4,16).
- "Sabemos que, al destruirse la casa terrenal nuestra que es tienda, tenemos una habitación de Dios, casa eterna, no hecha por mano de hombre, en los cielos" (2Cor 5,1).
- "Pues, si uno está en Cristo, es creación nueva. Lo antiguo ya pasó; lo nuevo ya está" (2Cor 5,17).
- "Así es que Dios estaba, en Cristo, reconciliando al mundo con el mismo; ya no les tomaba en cuenta sus errores, y nos entregaba el mensaje de la reconciliación" (2Cor 5,19).

Asimismo, lo que une todas estas afirmaciones en un solo discurso, el hilo que las hace encadenarse, es el mismo anhelo de siempre, bastante pragmático que es el intento de Pablo de hacerse entendido y aceptado de nuevo por los corintios. Por eso, todo lo dicho en estos capítulos se apunta hacia su último llamado, que los corintios "no hagan inútil la gracia de Dios, que han recibido" (2Cor 6,1: *eis kenon*), para terminar, casi llorando, en una última súplica:

!Oh, corintios!, les hablamos con franqueza: nuestro corazón les está abierto. En nosotros no falta el lugar para acogerlos, pero ustedes, en cambio, tienen el corazón estrechado. Páguennos con la misma moneda. Les hablo como a hijos: también ustedes ensanchen el corazón. Hágannos un lugar en su corazón. A nadie hemos perjudicado; a nadie hemos arruinado; a nadie hemos estafado. No lo digo para condenarlos: ya les dije que los llevamos en nuestro corazón, para morir juntos y vivir juntos. Les guardo gran confianza y estoy realmente orgulloso de ustedes. Me siento muy animado y reboso de alegría en toda nuestra aflicción (2Cor 6,11-13; 7,2-4).

Para no malentender el discurso teológico de Pablo en estos capítulos, creo que es muy importante no olvidarse de este trasfondo de desgaste y angustia históricos. Ese trasfondo se debía al hecho de que, a la hora de escribir 2Cor 2,14-6,13; 7,2-4, Pablo se habría encontrado en algún peligro, que bien podría ser el que Pablo da a conocer después – cronológicamente hablando – en 2Cor 1,8-9.

De todos modos, se repite con cierta frecuencia en 2Cor 2,14-6,13; 7,2-4 la afirmación de que "no nos desanimamos" (2Cor 4,1.16: *ouk egkakoumen*; 5,6: *tharrountes*), la cual quiere decir que Pablo habría sentido la cercanía de todo lo contrario, la tentación del fracaso, la posibilidad de quedarse aplastado, desanimado, decaído. Este es el contexto concreto, en el cual Pablo de repente empezó a hablar del Cristo crucificado como fuente de espe-

ranza. ¿Será porque se encontraba Pablo, sin haberlo previsto, ante un destino demasiado parecido a esta muerte?

Propongo que el texto de 2Cor 2,14-6:13; 7,2-4 fue escrito más o menos al mismo tiempo que (los primeros dos capítulos) de la(s) carta(s) a los filipenses, pues me parece que los dos discursos tienen mucho en común, el uno con el otro. Particularmente me llama la atención el paralelo que hay entre el novedoso pronunciamiento de Pablo en 2Cor 4,10: "Por todas partes llevamos en el cuerpo el estar muriéndose (*vekrôsin*) de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo", y el anhelo que expresa Pablo en Flp 3,10-11: "para conocerlo, tanto el poder de su resurrección como la comunión de sus sufrimientos, transformándome conforme a su muerte, para ver si es que alcance la resurrección de entre los muertos". También hay otro paralelo llamativo entre todo el discurso de 2Cor 5,6-9 y particularmente la afirmación en 2Cor 5,8: "Pero nos sentimos seguros y nos gustaría más salir de este cuerpo para ir a vivir junto al Señor", y todo lo dicho en Flp 1,19-24 y particularmente el versículo 23: "Me siento agarrado de las dos posibilidades, teniendo el deseo de soltarme y estar con Cristo, lo que sería sin duda mucho mejor".

No es posible profundizar el tema aquí. Pero desde mi punto de vista, estos textos representan el punto de partida para el discurso paulino sobre la cruz de Cristo como algo importante para la salvación cristiana. Anteriormente – es decir en 1Tesalonicenses, 1Corintios (incluso 2Cor 6,14-7,1) y 2Corintios 10-13 – me parece que la cruz no jugaba ningún papel determinante en el pensamiento teológico de Pablo. Tampoco en 1Cor 1,17.18; 2,2.8, donde no es la experiencia de una muerte violenta e injusta en la cruz, sino la cruz como símbolo, entre varios, de la sabiduría alternativa de Dios, la que es el hilo conductor de esta discusión. Hasta que Pablo mismo sufrió una desgracia que le hizo reflexionar más sobre este aspecto de su propia vida.

2Corintios 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24. Ahora pasamos a otro momento, mucho más alegre, aunque esté todavía marcado por los previos malentendidos. Es evidente que Pablo ahora no anda tan angustiado como antes, ni por su propio bienestar ni por su estado apostólico en Corinto. Cuenta, primero, un poco sobre su salida, reciente y sorprendente, de una situación que Pablo describe como al borde de la muerte, tipo condena a la muerte (2Cor 1,8-9). Después empieza a repasar, en resumidas cuentas, lo que le había pasado desde la última vez que estuvo en Corinto. Intenta aclarar particularmente el porqué de no haberles vuelto a visitar a los hermanos y hermanas de esta ciudad a pesar de haberles dicho, parece, que iba a llegar más o menos pronto. Todavía Pablo se siente obligado a explicar cómo es que "respecto de ustedes nuestro proceder no es *sí* y *no*", que su palabra no sea chicha y limonada a la vez (2Cor 1,18).

Obviamente el conflicto entre Pablo y los corintios había sido tan intenso que ahora casi pareciera una cuestión de agravio y recompensa. Pablo habla repetidamente de una condición de "dolor" (*lupê*), tanto en sustantivo como con verbo (2Cor 2,1.2.3.4.5.7; 7,8.9.10.11). Por eso habría que ajustar cuentas. Por eso Pablo dice no haber ido a Corinto todavía, así "teniendo piedad de ustedes" (2Cor 1,23; cf. 2Cor 13,2).

Aunque intenta suavizar el tema de poder que aquí está en juego, llamando en plural a los que serían los escritores de esta carta "colaboradores de su alegría" y no "dueños de su fe" (2Cor 1,24), es evidente que en estos versículos se está replanteando o imponiendo de nuevo, la autoridad de Pablo. Quienes habían quedado mal en el pleito, los que habrían agraviado a Pablo (no entiendo el uso del pronombre indefinido *tis* en 2Cor 2,5 y su contraparte *tô toioutô* en 2Cor 2,6 como referido a una sola persona), ahora tendrían que

pagar la cuenta (véase 2Cor 2,6: *epitimia*). Pablo aboga por mostrarles clemencia y consuelo (2Cor 2,7.8.10), no porque no le importaba el asunto, sino para saber "si ustedes son obedientes en todo" (2Cor 2,9).

La última sección de este cuarto texto constitutivo relata cómo Pablo llegó a sentirse reconciliado con los corintios (2Cor 2,12-13; 7,5-16), tanto que ahora se atreviera a retomar con ellos el tema de la colecta para Jerusalén, que ya había empezado a promover en 1Cor 16,1-4, si es que el texto de 2Cor 8,1-24 siempre le daba seguimiento al discurso de 2Cor 7,5-16. Aunque no importa mucho, si pensamos que 2Cor 8,1-24 era o no era dentro del mismo escrito que 2Cor 1,1-2,13; 7,5-16, pues Pablo sólo habría podido volver a promover su proyecto de la colecta, una vez resuelto el conflicto, cada vez más agudo, entre él y los corintios.

Tanto en 2Cor 2,12-13; 7, 5-16 como en 2Cor 8,1-24 el hombre de peso es Tito. Ha sido su ansiada presencia (*parousia*) la que finalmente le dio alivio al perturbado espíritu (2Cor 2,13) y cuerpo (2Cor 7,5, *sarx*) de Pablo (2Cor 7,6), más todo el testimonio de Tito sobre la situación actual en Corinto (2Cor 7,7). Además, es la propia vivencia de Tito entre los corintios – su alegría y descanso espiritual debido a "todos ustedes" (2Cor 7,13) junto con el buen recuerdo que ahora guarda "de la obediencia de todos ustedes, como lo recibieron con miedo y temor" (2Cor 7,15) – la que a Pablo le permite no sólo no arrepentirse de habérsele jactado a Tito sobre los corintios (2Cor 7,14) sino también y enseguida animarle a volver a Corinto encargado de llevar a cabo el proceso de la colecta (2Cor 8,6).

Pablo explica el porqué de la colecta para Jerusalén como una cuestión de equilibrio o igualdad de beneficios (2Cor 8,13-14: *isotês*). Para evitar cualquier otro malentendido, junto con Tito, quien según Pablo se había presentado a si mismo como dispuesto para asumir esta tarea, también iba otro hermano, tal vez Timoteo (véase 2Cor 1,1), quien era de muy buena fama en todas las iglesias (2Cor 8,18), más un tercero (2Cor 8,22) de cuya identidad no sabemos nada.

2Corintios 9,1-15. En otro momento posterior, Pablo escribió a los corintios una carta más sobre el mismo proyecto de la colecta. Dice haberles mandado de antemano a "los hermanos" (2Cor 9,3.5) para evitar que, cuando lleguen a Corinto él y los de Macedonia, no haya por qué sentirse "avergonzados" (2Cor 9,4). No sabemos quiénes fueron estos hermanos. Puede que hayan sido Tito y los otros dos hermanos a los cuales se hace referencia en el capítulo anterior.

Es evidente que a pesar de todas las mejoras que se habían dado en la relación de Pablo con los corintios, todavía le costaba a Pablo confiar en que los corintios cumplieran con ese compromiso. A los corintios, pues, Pablo les promete, a nombre de Dios, muchos beneficios a cambio de su colaboración. De hecho, el proyecto de recaudar fondos para otra comunidad de desconocidos – los destinatarios de la colecta no habrían sido conocidos por los corintios, todo pasaba por medio de la persona de Pablo – no era un gesto, tan obvio o común y corriente, en el contexto del mundo mediterráneo antiguo. Representaba una postura de solidaridad que iba más allá de la identidad étnica o cívica local.

Además, era una visión más o menos opuesta al propio discurso inicial de Pablo, por ejemplo, en 2Cor 6,14-7,1. Ahora, Pablo reconoce y subraya como elemento integral de la identidad cristiana no solo "estar conforme a la confesión del evangelio de Cristo" sino también la disposición, no complicada, a compartir el bienestar "con ellos y con todos" (2Cor 9,13).

Conclusión

En este artículo se ha intentado mostrar, primero, cómo el libro bíblico de 2Corintios no habría sido, en su desarrollo literario, un solo discurso sino que representa todo un proceso con distintos momentos: propuesta inicial (2Cor 6,14-7,1), desencuentros en el camino, pelea y desconsuelo (2Cor 10-13 + 2,14-6,13; 7,2-4) y finalmente el profundo alivio de la reconciliación (2Cor 1,1-2,13; 7,5-16/8,1-24) y un proyecto compartido (2Cor 9,1-15). Otro tipo de lectura más sincrónico del texto canónico – el cual, sin duda alguna, es perfectamente posible y además tiene su razón teórica – no permite aclarar, desde mi punto de vista, los muchos acertijos o perplejos lógicos que no pocas personas han experimentado buscando leer este libro bíblico desde su comienzo hasta el final. Asimismo, la misma lectura sincrónica acaba reprimiendo una percepción de 2Corintios como memoria colectiva –tipo archivo un poco desordenado– de un proceso de intercambio, bastante conflictivo, entre Pablo y los corintios y de cambio, tanto de perspectiva como de corazón, por ambas partes.

Leif E. Vaage
Emmanuel College/University of Toronto
75 Queen's Park Cres. E.
Toronto, ON M5S 1K7
CANADA
leif.vaage@utoronto.ca

Gálatas: la novedad de estar "en Cristo"

Resumen
El presente trabajo se divide en tres partes. Señala la idea general que encontramos en la carta a los gálatas ubicada en el contexto de la teología de Pablo; identifica las diferentes partes de la carta dando elementos importantes para la lectura de cada perícopa; y finalmente presenta brevemente algunas palabras claves para una comprensión integral de la carta. Termina con una bibliografía de los últimos años.

Abstract
This article is divided into three parts. First, it indicates the basic idea we find in the letter to the Galatians within the context of Paul's theology. Then, it identifies the different parts of the letter with aspects important for reading each pericope. Finally, it briefly presents some key words for a unified understanding of the letter. Appended is a bibliography of recent works.

Palabras claves: fraternidad/sororidad – perseguir – apóstol – bautismo – ley – fe

Introducción

Una mirada a la carta de Pablo a los Gálatas nos permitiría notar que nos encontramos sin dudarlo ante la carta más apasionada del apóstol. Se lo nota molesto, vehemente, conflictivo, agudo. En los tiempos actuales, muchos temas que encontramos en ella han alcanzado o recobrado notable actualidad. La carta, es - para comenzar - una férrea defensa de la libertad obtenida y que se proclama como algo irrenunciable; es, así mismo, una carta de la igualdad alcanzada en el bautismo, que enfrenta toda discriminación por motivos religiosos, culturales, políticos o de género; es una carta, en suma, que sabe ir a las raíces más profundas del evangelio y sacar las consecuencias que eso supone para la vida de las comunidades.

La fraternidad/sororidad

Permítasenos decir que cada vez nos vamos convenciendo más y más que la revolución más honda que trae Jesús de Nazaret es llevar a su máxima expresión la fraternidad que Israel propone vivir en el interno del pueblo de Dios. Ya el decálogo proponía una sociedad alternativa ante la violencia política, social, económica. E Israel aparece, probablemente desde la alianza de Siquem, como una sociedad alternativa a la que muchos eligen adherir. Y esa novedad viene dada por el saberse "hermanos". Muchas cosas que pueden hacerse con los de "fuera", los "lejanos", están expresamente vedadas con los "hermanos": prestar a usura, esclavizar, quedarse con las tierras o las propiedades. Actuar con los otros del propio pueblo como verdaderos hermanos, pretender "encarnar" el "sueño" de Dios de una sociedad en la que el "derecho y la justicia" sean visibles. Que se muestre a todos los pueblos que *otro mundo es posible*. Es verdad que Israel muchas veces no vivió conforme a eso, y los profetas son la prueba más evidente de ello. Pero es para eso que es elegido, es eso lo que debe mostrar a los demás pueblos.

El sistema de "santidad-pureza" cada vez más imperante en el judaísmo terminaba excluyendo cada vez a más personas. La vieja sentencia de *shammai* que "*prójimo* es todo buen judío" lo hacía evidente. Mujeres, pobres, niños, impuros, personas de oficios deshonrosos, y obviamente extranjeros veían cada vez más la imposibilidad de acceder plenamente al encuentro con Dios, y no eran considerados hermanos o a lo sumo eran vistos como "hermanos menores". En este contexto, Jesús no sólo sale al encuentro de los pobres, las mujeres, los niños, leprosos, publicanos y pecadores, ya que "también este/a es un/a hijo/a de Abraham", sino que invita a todos a llamar a Dios *'abba*, ubicándonos en el ámbito de una nueva familia donde no prime el poder de unos sobre otros, el dominio, el rechazo, sino el servicio a los últimos, el lavado de pies.

El cristianismo de los orígenes, supo continuar esta novedad, y la llevó más allá de los márgenes: esta fraternidad-sororidad se abre ahora también a los extranjeros. Sin dudas el tema fue difícil, lento y conflictivo. El libro de los Hechos de los Apóstoles lo muestra gráficamente en el bautismo de Cornelio: las visiones se repiten una y otra vez, los signos del cielo también en el relato; había que mostrar por todos los medios al alcance que aunque ni el AT ni la praxis de Jesús lo dijeran explícitamente (y hasta parecieran vedarlo), la apertura a los paganos era algo pretendido por Dios para los nuevos tiempos inaugurados por la pascua.

Pero, precisamente la novedad tiene sus conflictos. No solamente entre los sectores más recalcitrantes de la comunidad, sino entre los mismos judíos, de los cuales los cristianos se sentían parte. Muchos no lo entienden, muchos no lo aceptan y muchos lo combaten. Activamente.

Hay muchos temas en cuestión en estos momentos entre los estudiosos sobre estos aspectos: ¿qué papel juega la comunidad de Antioquía en esta apertura a los paganos sin requerir la circuncisión?, ¿qué tipo de conflicto se esconde detrás de Santiago, Pedro y Pablo?, la comunidad de Antioquía ¿envió a Pablo (y Bernabé) a misionar antes de la asamblea de Jerusalén?, ¿qué relación hay entre Jerusalén y Antioquía?, ¿podemos determinar con cierta precisión lo que Pablo recibe y lo que Pablo aporta en esta novedad?, ¿existía el 'bautismo de los gentiles' en tiempos de Pablo?, ¿hasta dónde se sentía obligado por la ley, Pablo?, Pablo, ¿empieza una nueva actividad como misionero independiente luego de 'ser derrotado' en Antioquía? ¿es verosímil suponer que viendo a Pablo debilitado luego del incidente de Antioquía, empiecen a surgir o ser enviados adversarios de su evangelio allí donde él predica? ...

Lo que es ciertamente evidente es que Pablo no rehúye el conflicto, y toma claro partido en él.

La novedad

Esta novedad, para Pablo, evidentemente no viene dada por una "nueva religión", sino por estar en una *nueva era* de la historia. La resurrección de Jesús marca definitivamente la humanidad. El "nuevo" Adán, o el "último", la "nueva" alianza, lo "viejo" que ha pasado, la "nueva creación" son signos evidentes de que ya no podemos "volver atrás". Y entonces, cualquiera que no entienda o haga suya esta "novedad" y que la predique, estará haciendo nula, vaciando la pascua, la obra de Dios. Dios acercándose en su hijo nos sumerge en el ámbito de una nueva familia. La expresión más evidente de la novedad, en Pablo y el judaísmo, viene dada por la presencia del espíritu, es el don escatológico, el don de los tiempos finales. Ese mismo espíritu que Dios otorga a reyes, profetas, jueces, para

poder llevar adelante la misión que les fue asignada, se había retirado desde tiempo atrás. Por eso no hay profetas en Israel en estos tiempos, decían. Pero ese espíritu, ahora derramado, fue enviado sobre toda la comunidad cristiana desde el bautismo. Es estando "en" Cristo que somos sumergidos en el resucitado y recibimos la fuerza que lo resucitó, es la fuerza de Dios que remedia nuestra debilidad para que el "sueño" de Dios pueda hacerse realidad en la historia; para que reine el derecho y la justicia, para que la paz y la alegría sean un don presente. Precisamente por esto, "poner la confianza" en la fuerza, o la capacidad de cada uno para poder acceder a Dios, termina haciendo de cada uno un ídolo, un "igual a dios", y termina excluyendo a los débiles, a los que no "cumplen los requisitos necesarios" para ello. Como nadie, Pablo nota que, para que ese encuentro con Dios sea universal, y no de un "grupúsculo" debe cumplir dos características fundamentales: empezar desde Dios mismo, dejando que sea él quien tome la iniciativa, que sea él quien se aproxime, y empezar desde los últimos: los débiles, los alejados, los que "no pueden". La característica de la ley radicaba en que no era algo para todos, no era sino para los "fuertes"; ya no era sólo para los judíos, sino que cada vez más era de pocos: judíos, varones, libres, honrados, adultos y puros. La "oportunidad para todos" que tantas veces se proclama, nunca será para todos si se hace con las leyes de los fuertes.

El conflicto

La carta a los Gálatas tiene su origen en el conflicto. Algunos han ido a Galacia y predicado la necesidad de la circuncisión; por tanto, de ser "plenamente" judíos. El bautismo era el primero de los pasos necesarios para ser prosélito, es decir, para incorporarse a Israel (aunque fuera como "hermano menor"). Luego de la purificación de todas las impurezas pasadas, propias del paganismo, con un baño ritual, se procedía a la circuncisión con lo que el candidato quedaba definitivamente integrado al pueblo de Dios y podía presentar su ofrenda en el Templo de Jerusalén. El bautismo que los primeros cristianos indiscutiblemente practicaban, podía ser visto como esa primera purificación necesaria y previa a la circuncisión (y así parecen verlo los que han ido a predicarla a Galacia), o –en cambio- como una incorporación "en Cristo", lo que hace innecesario todo lo demás (lo que ayuda a entender por qué los discípulos de Antioquía eran llamados "cristianos"). Pero, precisamente, si estamos sumergidos en Cristo desde el bautismo, y tenemos su espíritu que nos hace exclamar "abbá", volver a la etapa anterior no sólo sería hacer inútil la cruz de Cristo, sino también nos vuelve esclavos. Somos libres de un amo pero no para ser vendidos a otro, sino para no tener amos; para dejar que obre el espíritu.

Pero, en comunidades fundadas por Pablo, predicar la necesidad de la circuncisión requería cuestionar desde la raíz la predicación paulina: ¿acaso Pablo estaba a la altura de las comunidades de Jerusalén? ¿Acaso Pablo podía compararse con Pedro? ¿Será que Pablo predica la circuncisión (al fin y al cabo él está circuncidado)?

Partes de la carta

Es por esto que la carta tiene tres partes bien marcadas. En primer lugar, una *apología*. Pablo debe defenderse, defender su apostolado y - sobre todo - defender su evangelio. En segundo lugar, Pablo *explicita* el sentido de la libertad alcanzada por Cristo haciendo una relectura de Abraham, sin duda aquel que era tenido en cuenta por los judaizantes como punto de referencia para pretender la circuncisión. Finalmente, invita a sus destinatarios a *vivir* coherentemente con este evangelio. Veamos gráficamente esta división:

I. Pablo apóstol por iniciativa divina (caps.1-2)
   1. "No de parte de hombre" sino "por Cristo" (1,1-12)
   2. Pablo pre-cristiano: "perseguidor" y "devastador" (1,13-24)
   3. Pablo cristiano: compañero de Bernabé (2,1-10)
   4. Pablo apóstol como Kefas (2,11-14)
   5. La predicación de Pablo (2,15-17.18-21)

II. Exposición del evangelio de Pablo (caps.3-4)
   1. Creemos en la predicación (3,1-5)
   2. Abraham creyó (3,6-7)
   3. Nos justificamos por la fe, no por las obras (3,8-14)
   4. Siendo de Cristo, somos descendencia de Abraham y herederos (3,15-29)
   5. Herederos, y no esclavos (4,1-7)
   6. Paréntesis personal (4,8-20)
   7. Somos hijos de la libre, no de la esclava (4,21-31)

III. Praxis cristiana del evangelio de Pablo (caps.5-6)
   1. Libres *de* y libres *para* (5,1-14)
   2. Vivir mutuamente según el espíritu (5,15-26)
   3. Exhortaciones finales (6,1-18)

La primera parte de la carta [*caps.1-2*], la sección autobiográfica, nos brinda elementos muy importantes para el conocimiento de la vida de Pablo y el cristianismo primitivo. Es verdad que - puesto que la intención de la carta - no es biográfica, debemos estar atentos ante otras intenciones que se superpongan: por ejemplo, (re)conquistar el corazón de los miembros de la comunidad ante su posible "paso a otro evangelio" o el enfrentamiento con los adversarios, lleva a Pablo a exagerar algunos puntos, o no precisar otros. Precisamente por esto, muchos temas quedan en la penumbra, y cuando se busca aclarar por un lado, se oscurece por otro. Veremos ejemplos enseguida.

[1,1-12] El enojo de Pablo con la comunidad es tan evidente que nos encontramos ante la única carta paulina que no tiene acción de gracias[1]. Como dijimos, es muy probable que los adversarios hayan cuestionado a Pablo como estrategia para lograr sus objetivos. "Pablo no es Pedro", "¿qué dice de esto la Iglesia de Jerusalén?", "¿qué autoridad tiene Pablo?" o cosas semejantes bien podrían ser sus argumentos. De allí que empiece destacando que es apóstol por iniciativa de Dios y no por intervención humana. Obviamente esto es polémico ya que si Pablo es "enviado" por Dios, cualquier otro enviado, cualquiera que diga algo contrario a lo dicho por Pablo debe remitir a otro origen, y "ese otro evangelio" debería ser rechazado.

[1,13-24] Para enfatizar la iniciativa divina, Pablo remite al verbo "revelar". Por fidelidad a su fe, Pablo perseguía y devastaba la Iglesia (1,13), pero Dios le reveló a su Hijo. Esta "revelación" (apocalipsis) tiene muchas implicancias: (1) hay algo del plan de Dios que está oculto hasta la llegada de un tiempo establecido. Recién en ese momento el "mis-

---

[1] Todas las cartas de Pablo al comenzar tienen un esquema semejante: remitente (Pablo y co-remitentes: Silvano, Timoteo, etc.), destinatarios (corintios, romanos, etc.), saludo inicial ("gracia y paz") y una acción de gracias ("doy gracias a Dios"; reemplazada por "bendito sea Dios" en 2Cor; cf. Ef y 1 Pe). En esta "acción de gracias" Pablo introduce muchos de los temas que desarrollará en la epístola. Gálatas - como dijimos - es la única carta paulina que no tiene acción de gracias, lo cual es ya en sí mismo una introducción.

terio" es revelado a un(os) elegido(s); (2) este tiempo escatológico ha llegado en el tiempo previsto, por lo que Pablo no podía saberlo de antemano. Él obraba de buena fe y con celo a las tradiciones de los padres. Por esto no es fácil hablar de "conversión" de Pablo ya que en todo momento él obró conforme a lo que Dios le indicaba, sea por las tradiciones o por la nueva revelación; (3) esta revelación lo ubica a Pablo en el marco de los profetas (Jeremías, el segundo Isaías), y parece verse como profeta de los tiempos definitivos. Probablemente llamado a anunciar la "venida" definitiva del "día" del Señor, "el Señor viene"; (4) no nos queda claro qué tan intensa era la persecución que Pablo llevó adelante. Es incuestionable que era perseguidor, aunque no sepamos de qué modo y cuáles eran las causas más precisas. La referencia al celo por las tradiciones nos invita a pensar que Pablo ve peligrar algunos elementos que considera centrales de su fe judía (el templo o la ley, por ejemplo); (5) tampoco queda claro dónde fue la persecución o su origen: ¿Jerusalén? ¿Damasco? ¿Cómo se ha de entender "no me conocían las Iglesias de Judea que están en Cristo" (1,22)?; (6) Pablo pone en claro contraste su expresa actitud de "no subir" (a Jerusalén, 1,17) y su también posterior deseo de "subir" (1,18) para encontrar a Kefas[2]. El deseo de "encontrar" a Kefas no parece ni 'turístico' ni tampoco con el fin de 'ser instruido por él'; seguramente sí escucharlo, conocer la tradición, pero tampoco debe entenderse en el sentido de "ir a aprender" ya que sólo lo hace por un período de 15 días, y - además - nos ha dicho que fue enseñado por Dios, y con su autoridad ya ha predicado tres años. La revelación motivó en Pablo un cambio profundo de actitud: "el que nos perseguía antes, ahora evangeliza la fe que antes devastaba" (1,23).

[2,1-10] Una nueva referencia cronológica (14 años) nos presenta la 'asamblea de Jerusalén': una nueva revelación conduce a Pablo a Jerusalén donde se desarrolla el encuentro. Pero los adversarios son importantes: falsos hermanos, espías, infiltrados, para esclavizarnos. Con ese motivo, con intención expresa de evitarlos, se reúne con los que llama 'columnas' (¿cómo Abraham, Isaac y Jacob? ¿Cómo columnas del nuevo templo?), los que tienen reputación. Pues precisamente estos, en señal de comunión, reconocen en Pablo plena autoridad para el anuncio del evangelio de la incircuncisión. Tanto como Pedro fue elegido como apóstol de los circuncisos.

Varios elementos han hecho pensar que estos versículos no son propiamente paulinos sino que él está citando un fragmento de las conclusiones de la asamblea. No sólo por el uso del nombre 'Pedro' en lugar de su habitual 'Kefas', sino también por cierto vocabulario no propiamente paulino, y la desaparición de la escena narrativa de todos los demás presentes.

Pablo relativiza la importancia de la reputación de Santiago, Kefas y Juan. Esto no parece que deba entenderse como rechazo –cosa que sí hace con los 'falsos hermanos'–, sino como que ser columna o no serlo no es lo que cuenta para Pablo. Sólo cuenta la docilidad a la gracia, como lo ha expresado en 1Cor 15,3-8: otros han llegado primero a conocer al resucitado, Pablo llegó el último, pero eso no cuenta, lo que cuenta es la gracia. Pablo ha trabajado más que todos ellos, pero eso no cuenta. Lo que cuenta es la gracia. Lo que cuenta, en este caso, es que Dios le confió una misión: "me había sido confiada la evangelización" (pasivo divino); "el que actuó en Pedro... actuó en mí", "reconociendo la gracia que me había sido concedida" (que *Dios* me concedió, pasivo divino). La asamblea concluye con el único pedido que les formulan a Pablo y Bernabé: "ocuparse de los pobres".

---

[2] Con la única excepción de Gá 2,7-8 Pablo siempre llama "Kefas" a Pedro. No parece que haya que preguntarse por qué lo llama así –seguramente un (sobre) nombre ya habitual–, sino precisamente por qué no lo hace en los versículos indicados.

Es importante notar que esto da origen - probablemente posterior - a la colecta para los pobres de Jerusalén, en la que tanto empeño pone Pablo. Aceptar dinero de otros también significa reconocerlos como hermanos, de allí la insistencia que Pablo pone en organizarla, a fin que se reconozca como hermanos plenos a los cristianos venidos de la incircuncisión. Por eso para Pablo la colecta, además de económica es profundamente teológica: es reconocer que todos los bienes se comparten; los bienes 'espirituales': la alianza, la bendición, la filiación, el mesías... y los bienes materiales (dinero, alimentos...). Si los judíos - afirma provocativamente Pablo - han compartido los bienes 'espirituales' es justo compartir con ellos los bienes 'materiales' para que reine 'la igualdad'; y aquellos, - acá está la provocación - aceptando la colecta, estarán reconociendo en los cristianos incircuncisos a verdaderos hermanos. Y eso también es conclusión de la asamblea de Jerusalén.

[2,11-14] Sin embargo, terminada la asamblea, Kefas fue a Antioquía. Allí donde residían Pablo y Bernabé. No parece que esto sea una incoherencia con lo dicho en la asamblea (Pablo a los paganos, Pedro a los judíos) y que Pedro tuviera prohibida la misión a paganos: en ese caso, Pablo lo diría; por otra parte, la comunidad de Antioquía parece un excelente ejemplo de comunidad mixta con un importante número de judeo-cristianos y un importante número de cristianos venidos del paganismo. Seguramente esto motivó el problema de las mesas. Entre los judíos parece que existe la prohibición de comer con paganos: por los rituales de alimentación, la comida kosher, pero también porque los mismos paganos son tenidos por impuros con los que es inconveniente juntarse. Una cosa es hacerlo en las calles y plazas, y otra dentro de una casa después de haberse purificado. No comer con otros implica no reconocerlos como hermanos (lo que se agrava si "no-comer-con" incluye la comida eucarística, como parece probable). El conflicto de Pablo con Kefas no parece de ortodoxia sino de ortopraxis ("no obraba conforme" 2,14), y Pablo decide reprenderlo. Mucho se ha escrito sobre este conflicto, y mucho con anacronismo[3]. Pablo, sin dudas, está molesto con el obrar de Pedro, pero el planteo es precisamente signo del reconocimiento de su persona: no actúa con él como con los falsos hermanos sino enfrentándolo. Pedro es una autoridad indiscutida, incluso Bernabé se ve arrastrado por su actitud. Más allá del acontecimiento histórico, presentando el tema de esta manera a los gálatas, seguidores de sus adversarios, evidentemente Pablo quiere mostrarse a la altura de Pedro, con lo que da indiscutible respuesta a la pregunta *¿quién es Pablo*?

[2,15-21] La unidad siguiente, que culmina el cap.2, para muchos autores continúa literariamente el debate con Pedro. Esto es posible, pero probablemente Pablo sigue desarrollando el tema, aunque ahora de un modo más teológico y ya no narrativo: para comenzar, escribiendo de un modo concéntrico, Pablo presenta el contenido central de su predicación: somos justificados no por las obras sino por la fe en Jesucristo. Luego desarrolla ese principio partiendo de una chocante aclaración: en Cristo, Dios se acerca definitivamente a la humanidad; en su cruz nos reconcilia plenamente con Dios; si el encuentro con Dios, si la reconciliación la pudiera alcanzar cada uno con el cumplimiento de la ley, *¿para qué murió Cristo*? Sería *en vano*. La reconciliación con Dios, ese encuentro con la humanidad, se logra por la iniciativa divina en Cristo y no por el esfuerzo humano, algo que sólo unos pocos podrían alcanzar. La cruz, es la expresión más evidente de la debilidad humana, y la fe nos afirma en Cristo, nos une sacramentalmente al crucificado. Y nos comunica su gracia reconciliadora.

---

[3] Los viejos conflictos católicos - luteranos se pretendieron "adelantados" al conflicto Pablo (luterano) – Pedro (católico romano), lo que no sólo es anacrónico sino también falso.

En la segunda parte de la carta [*caps.3-4*], podríamos decir que la figura de Abraham pasa a 'ponerse al centro'. ¿Por qué Abraham? Los judíos se saben "hijos de Abraham", "nuestro padre en la fe", y Pablo no quiere dejar esto de lado. Un primer elemento que no puede olvidarse es que Pablo se siente, se sabe y pretende ser judío. La novedad que predica y vive no es la de una "nueva religión", o un "nuevo estatus", sino la llegada de un tiempo establecido por Dios, es "un paso más" en la historia de la salvación. El judío Pablo cree que el "Israel de Dios", el "nuevo" Israel realiza plenamente las promesas hechas a Abraham.

[3,1-5] Para empezar, les cuestiona a los gálatas ("insensatos") el olvido del espíritu que recibieron al aceptar la predicación. Los gálatas hacen las cosas al revés, en lugar de pasar de la debilidad (carne) a la fortaleza (espíritu), de los tiempos viejos (carne, don de la ley) a los tiempos nuevos (don del espíritu), pasan del espíritu a la carne (3,3). Ciertamente eso es una insensatez.

[3,6-7] Releyendo la persona de Abraham lo señala claramente: Abraham obtiene la justicia ante Dios por la fe, por tanto "hijos de Abraham" (= verdaderos judíos) son los que viven de la fe, con lo que la buena nueva se abre a todas las naciones (3,8-9).

[3,8-14] Con una de sus habituales paradojas, Pablo sigue releyendo la Biblia mostrando - según Hab 2,4 - que "el justo vivirá por la fe"[4]. Pero la ley nos lleva a ser malditos ante Dios por no poder mantenernos en la práctica de la ley (3,10) ya que sólo tiene vida quien la practica (3,12). Para liberarnos de la maldición a la que la ley nos llevaba, "Cristo... se hizo él mismo maldición" ya que la cruz es signo evidente de ser "maldecido por Dios" (ver Dt 21,23). Probablemente Pablo esté acá reflejando su sensibilidad pre-cristiana: ¿cómo puede alguien decir que Jesús es enviado de Dios, si Dios lo ha maldecido en la cruz? Esta paradoja sólo alcanza su sentido con la fe en la resurrección: "Dios lo resucitó" (1,1); es decir: la cruz es signo de que Dios ha maldecido a Jesús, pero la resurrección es signo de que lo ha bendecido. Llegando a lo profundo de la maldición (haciéndose maldito), Jesús llega al extremo de la debilidad, de hacerse nada (kénosis), para así poder llegar a todos, no sólo a los que tienen poder o fuerza. Llegando hasta lo más profundo, liberándonos de la ley, la bendición "a todas las naciones" que Dios hizo a Abraham (Gen 12,3) llega ahora a los paganos (3,14).

[3,15-29] Con una característica lectura midrásica, Pablo sigue con Abraham: la descendencia es Jesús. La ley, antes de la llegada del "descendiente" de Abraham, fue conduciendo (pedagogo) a los judíos. Pero llegado el tiempo, "la fe", "todos son hijos de Dios por la fe" de modo que sumergidos en la novedad de Jesús ya nada diferencia a unos de otros. Como se ve, Pablo no cuestiona la ley, sino que afirma que fue preparatoria, como el esclavo que conduce al niño (pedagogo), pero llegado al lugar donde debía ir (la fe en Cristo), el niño ya no queda sometido al esclavo. Debemos notar que la madurez que permite la fe, es integradora, y por tanto a todos y todas libera de la necesidad de ser conducidos, permitiéndonos gozar la herencia de la madurez. La novedad absoluta que trae Cristo se alcanza en el bautismo. Allí nos sumergimos *en él*, ya estamos en los nuevos tiempos, de modo que es inconcebible "volver atrás", a dejarnos conducir por el pedagogo. Los frecuentes usos paulinos de estar "en Cristo" sin duda deben entenderse como metáfora bautismal, pero que refuerza un indicativo: "estamos", y moviliza a un imperativo: "debemos estar". Por eso "somos uno", somos "en Cristo" y no tienen cabida las antiguas divisiones.

---

[4] El texto hebreo de Hab 2,4 no permitiría esta lectura: "el justo [*sadiq*] vivirá por su fidelidad ['*emunah*]", pero la traducción griega relee: "el justo [*dikaios*] por la fe [*pisteos*] vivirá". Esta es la versión que Pablo utiliza.

La vieja oración: "te doy gracias, Señor, porque me hiciste judío y no gentil, libre y no esclavo, varón y no mujer" destacaba el agradecimiento de uno, por poder tener la posibilidad de encontrarse con Dios, de relacionarse con él, cosa que no podían los paganos, los esclavos y las mujeres que no tenían acceso al Templo. El encuentro con Dios, ahora es "en Cristo", y por tanto no hay nadie que esté impedido de encontrarse con Él. Las viejas divisiones han quedado disueltas en un "nuevo" ámbito: "sumergidos en Cristo", de modo que la fraternidad impide rechazar al pagano, al esclavo, a la mujer. Nada es más "igualador" que la fraternidad que nos hace "uno" en la relación plena con Dios.

[4,1-7] Para reforzar esta idea, y recordando que Israel se ve a sí mismo como "hijo de Dios" (ver xodo 4,22; Oseas 11,1) y ve a los paganos como "perros", y tomando elementos de la legislación romana, Pablo destaca que "hasta el tiempo establecido por el padre", el hijo no se diferencia en nada del esclavo ya que no puede hacer uso de las cosas del padre, no puede heredar. Pero llegado ese tiempo, recibido el don propio de ese tiempo, el espíritu, nos reconocemos como hijos, no como esclavos, Dios es padre-abbá de todos, somos todos hermanos/as.

[4,8-20] En medio del conflicto, Pablo quiere frenar un poco su enojo. Para ello quiere ir a los momentos fundacionales de la comunidad (no es improbable que escribiendo en etapas, o en diferentes momentos, esta parte de la carta encuentre a Pablo más sosegado que en momentos anteriores; pero pronto volverá el enojo). Les recuerda su pasado pagano ("en otro tiempo" 4,8) pero Dios se ha acercado a ellos tomando la iniciativa ("él los ha conocido" 4,9). No tiene sentido "volver atrás". Luego de esto, les recuerda el primer encuentro que tuvo con los gálatas (aparentemente no se dirigía allí, pero debió detenerse a causa de una enfermedad que desconocemos, y sobre la que se han hecho muchas especulaciones), y ya que otros - los judaizantes - los quieren alejar de su "madre", sufre "de nuevo dolores de parto" (4,19) ya que quiere ver a "Cristo formado en ustedes".

[4,21-31] Para concluir esta unidad más teórica, vuelva al tema central: Abraham. Es verdad que los judaizantes son hijos de Abraham, pero los gálatas no deben creer que deban seguirlos para ser hijos de Abraham ya que éste tuvo dos hijos. Uno con Agar, que era esclava, y otro con Sara, que era libre. Y lee ambos personajes en clave alegórica, una vez más. En uno de los hijos el nacimiento fue "natural" (según la carne), en el otro hubo intervención divina, fue "por la promesa" (4,23). Ambas son, además, dos alianzas: la del Sinaí (= la ley, la Jerusalén de ahora, esclava como sus hijos) y la de la Jerusalén "de arriba" (la libre, nuestra madre). Esta Jerusalén escatológica es el reconocimiento de la llegada de los tiempos finales, en contraposición a los tiempos "según la carne", es espiritual, es el signo de la novedad que comienza en la fe y en el bautismo, es expresión evidente del sinsentido de "volver atrás".

A lo largo de toda la unidad Pablo debió cuidar varios elementos: uno reforzar la idea de ser judíos, hijos de Abraham. No se trata de una novedad que "empieza de cero", sino de la plenitud de lo que Dios mismo fue preparando en la historia. Por otro lado, remarcar que esta novedad es un salto definitivo de la historia del que "no hay vuelta atrás". Esa novedad en la que nos hemos introducido por el bautismo, es universal y a todos/as nos iguala "en Cristo". La ley, a la que con frecuencia se tiene la tendencia de volver por el característico "miedo a la libertad", cumplió su etapa y ya no tiene sentido en los nuevos tiempos. La ley nos esclaviza a rituales alimentarios, a relaciones interpersonales, a tiempos y calendarios, estando "en Cristo" somos libres, reconociendo en los demás hermanos y hermanas, con lo que toda opresión, discriminación y violencia desaparecen, y somos plenamente libres de recibir la iniciativa de Dios que se derrama sobre todos/as.

Con ese espíritu de Dios que nos hace hijos del Abbá, alcanzamos la plenitud de la bendición.

En la tercera parte de la carta [*caps.5-6*], que podemos llamar *práctica*, Pablo pretende llevar a la vida cotidiana lo dicho, pretende que los lectores saquen las consecuencias de lo que les ha señalado.

[5,1-14] La libertad es un desafío, puede ser pretexto, pero eso no la invalida. Los antiguos esclavos, con frecuencia eran vendidos a otros amos, y entonces eran libres del primero, pero pasaron a otro. Pablo nos recuerda que somos libres, pero para ser libres, no para recaer en la esclavitud. Los que pretenden la circuncisión, pretenden que la humanidad puede encontrarse con Dios en la medida de su fidelidad al cumplimiento de la ley; para Pablo estos se apartan del don gratuito de Dios, la gracia (5,4). Los gálatas comenzaron una carrera pero otros han colocado un obstáculo en su camino. Pero de ninguna manera esto ha de entenderse como que Pablo pretende un total olvido de una ética. Que la ley no sea la que nos reconcilie con Dios no significa que todo sea lo mismo, y aquí Pablo recurre a una nueva paradoja, seguramente incomprensible en el ambiente helenista: la libertad nos debe llevar a hacernos esclavos de los otros por amor ya que en el amor la ley alcanza la plenitud.

[5,15-26] Todo esto nos debe llevar a vivir impulsados por el espíritu de Dios, y no según la carne (lo que no es sino insistir en temas ya destacados), la "carne", la debilidad, el vivir según el "viejo tiempo" nos lleva a los vicios clásicos que tenían antes de que Dios los conociera y se acercara a ellos con su gracia; en cambio, la novedad, el "espíritu", produce en nosotros frutos que superan la ley. "Si vivimos (indicativo) según el espíritu, obremos (imperativo) según el espíritu": Aquí radica la novedad de los tiempos mesiánicos comenzados con la resurrección y en los que nos sumergimos en el bautismo.

[6,1-18] Finalmente Pablo señala –con letras grandes y de su propio puño (6,11)- una serie de elementos prácticos de la vida cotidiana retomando al final el tema de la circuncisión: "nada cuenta… sino la creación nueva" (6,15), ofreciendo paz y misericordia a los que acepten esto, como lo hace "el Israel de Dios" (6,16).

Algunas palabras claves

Antes de concluir, queremos señalar unas pequeñas notas para una mejor comprensión de algunos temas importantes de la carta:

Perseguir: Pablo nos ha dicho dos veces que él era "perseguidor" (1,13.23), pero asimismo nos recuerda que el "hijo de la esclava" perseguía al "hijo de la libre" (4,29), señala que los que predican la circuncisión lo hacen para "evitar la persecución por la cruz de Cristo" (6,12) y recuerda que él mismo es ahora perseguido, lo que es signo de que no predica la circuncisión, como algunos parecen decir (5,11). Como se ve, en todos los casos se trata de una actitud de los judíos hacia los cristianos que no podemos precisar. Al hablar de su pasada actitud hacia la Iglesia, Pablo acota "devastar", buscar aniquilar, verbo que en el NT sólo se repite aquí (1,13.23) y en Hch 9,21, también en el contexto de la persecución de Pablo a los cristianos. No sabemos con precisión qué consecuencias tiene dicha persecución y hay elementos difíciles de entender históricamente, lo cierto es que Pablo señala cierta hostilidad de parte de los judíos hacia los cristianos, hostilidad relacionada con la cruz, que - como vimos - es vista como signo de "maldición" de Dios, pero esta hostilidad, en el caso de Pablo, fue seguramente más violenta.

Apóstol: Pablo se sabe apóstol, y lo repite con frecuencia. Sin embargo, otros parecen negarlo más de una vez. ¿Por qué? Parece anacrónico entender que la negación tiene que ver con que Pablo no pertenece a los Doce, ya que este es un elemento particularmente simbólico que muestran precisamente que Jesús quiere reunir el Israel escatológico, y no es seguro que los Doce fueran siempre los mismos, ya que el acento no radica particularmente en los nombres sino en el número. Es probable que en muchos casos, el cuestionamiento del apostolado de Pablo radicara más bien en que muchos –y aquí es evidente- cuestionan el contenido de la predicación de Pablo; particularmente porque la ven diferente a la predicación que tiene su origen en la iglesia de Jerusalén. Las diferentes teologías y praxis que se pueden detectar entre las iglesias de Jerusalén y Antioquía no deben ser ajenas a este punto. En este contexto, la presentación de Pablo, en paralelo con Pedro-Kefas, resalta claramente el valor del apostolado paulino.

Bautismo: Probablemente no sea fácil a simple vista sacar todas las consecuencias que Pablo extrae del signo sacramental del bautismo. Por todas partes en sus cartas destaca que estamos "en Cristo", como si este fuera un "espacio" o un "lugar" físico. No es improbable que la imagen que Pablo tiene en mente sea la de la persona sumergida en el agua bautismal que emerge "nueva", "resucitada", ya que ha sido sepultada con Cristo. Esto nos pone en una estrecha relación con el glorificado, de suerte que ya somos lo que debemos ser. Esta plenitud, esta filiación, ya estamos llamados a hacerla carne en la fraternidad/sororidad universal. Nadie queda ya excluido del encuentro con Dios por ser pagano, esclavo o mujer, la gracia ha acercado a todos y todas a la plena comunión de hijos/as del abbá. El espíritu que se nos ha dado, espíritu del hijo que nos hace hijos nos da la fuerza que viene de Dios para unir a todos en el encuentro. No debe olvidarse, por otra parte, que el bautismo (tanto el cristiano, como el de los prosélitos) es un signo universal, tanto para varones como para mujeres, mientras que la circuncisión sólo es signo masculino. No es difícil imaginar cómo mirarían las mujeres, tan activas en la evangelización de las comunidades primitivas, este intento de vuelta a la circuncisión.

Ley: Para Pablo no se trata de hablar mal de la ley; no es ese el punto. Sin embargo, para él, la novedad comienza en la tensión cruz-resurrección, es decir: debilidad absoluta-fuerza definitiva. El amor de Jesús lo lleva a la cruz ("me amó y se entregó a sí mismo por mí" 2,20), pero la fuerza de Dios lo resucita (1,1) enviando su espíritu. En esto Pablo ve la profundidad del amor hasta la debilidad y la iniciativa de Dios derramando su fuerza. De allí que pretender encontrarse con Dios por las propias fuerzas sea un auténtico signo de necedad; particularmente porque es habitual 'jactarse' de la ley, jactarse de la propia fuerza y no "en el Señor". No se trata, entonces, de que Pablo proponga una suerte de anarquía o descontrol, sino que no es por el propio esfuerzo que la humanidad puede encontrarse con Dios, sino en la medida de su iniciativa, de su abajamiento. Eso no impide que Pablo reconozca la importancia de la ética (imperativo) o la necesidad del amor, que plenifica la ley ya que esa fe que justifica, "actúa por el amor" (5,6).

Fe: Para Pablo, la fe no es la adhesión a una doctrina o una serie de verdades, sino la incorporación en Jesucristo. Coherentemente con la raíz hebrea, creer es "estar firme", es hundir los cimentos en la roca, es edificar la vida sobre Cristo. No se trata de un acto racional, sino plenamente existencial. Pablo seguramente no podría decir "los demonios creen, y tiemblan" como lo hace St 2,19. Precisamente por eso, lo que da firmeza a la persona de fe es la roca sobre la que se afirma, por eso puede afirmar claramente que no nos justificamos "por las obras de la ley sino sólo por la fe en Jesucristo" (2,16). Es por la fe que reci-

bimos el espíritu, "afirmándonos" en aquello que hemos escuchado de la predicación de Pablo (3,2)[5].

Eduardo de la Serna
Calle 856 nº 2218
San Francisco Solano
(B1881CSF) Buenos Aires
Argentina
eduardo.de.la.serna@gmail.com

---

[5] *Bibliografía*: ESLER, Philip F., *Galatians*, Routledge, 1998; FERREIRA, Joel Antônio, "O cativeiro como chave de leitura da epístola aos Gálatas", en *Estudos Bíblicos* 43 (1994) 44-60; *idem*, "A ternura e afetividade em Gálatas", en *Estudos Bíblicos* 63 (1999) 95-104; *idem*, *A abertura das fronteiras rumo à igualdade e liberdade - A perícope da unidade em Cristo (Gálatas 3,26-28)*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 2001 (tesis de doctorado); *idem*, "Não há macho (homem) e fêmea (mulher) - Laços de ternura em Gálatas 3,28c", en *Estudos Bíblicos* 72 (2002) 90-105; *idem*, "O projeto revolucionário de Gálatas 3,26-28", en *RIBLA* 50 (2005) 135-40; FITZMYER, Joseph A., "La carta a los Gálatas", en: Raymond E. Brown, Ronald E. Murphy y Joseph A. Fitzmyer (eds.), Estella, Verbo Divino, 2004 (Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo 2); FUNG, Ronald Y., *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988; GARVENTA, Beverly R., "Galatians", en: J. D. G. Dunn y J. W. Rogerson (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, pp. 1374-84; LAMBRETH, Jan (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1,1-4,11)*, Roma, 1993 (Monographic Series of 'Benedictina', Biblical-Ecumenical Section 12); MALINA, Bruce y PILCH, John J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, pp. 177-218; MARTYN, Jean L., *Galatians*, Doubleday, 1997; MATERA, Frank J., *Galatians*, Liturgical Press, 2007; OSIEK, Carolyn, "Galatians", en: Carol A. Newson y Sharon H. Ringe (eds.), John Knox Press, edición ampliada, 1998, pp. 423-427 (Women's Bible Commentary); PITTA, Antonio, *Lettera ai Galati*, Bologna, 1996; RAMÍREZ F., Dagoberto, "La carta a los Gálatas - Un manifiesto acerca de la libertad cristiana", en: *Teología en Comunidad* 3 (1989)14-22; SALVADOR, Miguel, "Carta a los Gálatas", en: S. Guijarro y M. Salvador (eds.), *Comentario al Nuevo Testamento*, Madrid/Salamanca/Estella, Casa de la Biblia/PPC/Sígueme/Verbo Divino, 5ª edição, 1999, pp. 503-20; TAMEZ, Elsa, "Gálatas", en: W. Farmer (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 1508-20; *eadem*, "Gálatas", en: Armando J. Levoratti (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano – Nuevo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2003, pp. 895-912 (con bibliografía en español); VANHOYE, Albert (ed.), *La Foi agissant par l'Amour (Galates 4,12-6,16)*, Roma, 1996 (Monographic Series of 'Benedictina', Biblical-ecumenical section 13).

Romanos frente a la crisis económica neoliberal y el diálogo intercultural

Resumen
En este artículo la autora retoma los temas fundamentales de Romanos para releerlos a partir de la situación actual de la crisis del sistema de mercado neoliberal y de las tensiones interculturales. Para ello parte de la situación concreta de las comunidades que viven en el centro del Imperio Romano; comunidades pobres, fragmentadas y con problemas de relacionamiento por la diversidad cultural.

Abstract
In this article the author takes up again the basic themes of Romans in order to re-read them in light of the current situation of crisis in the neoliberal market system and intercultural tensions. For this purpose, the article begins with the concrete situation of the communities that lived at the center of the Roman Empire: poor communities, fragmented and with relational difficulties due to cultural diversity.

Introducción

Romanos es una carta que comúnmente se utiliza para fundamentar aspectos doctrinales de la tradición cristiana. A menudo se olvida que es una carta escrita en una situación particular para una comunidad específica. Como los primeros capítulos de la carta discurren sobre temas centrales para los cristianos, como son: pecado, salvación, fe, gracia, ley, elección, etc., no es difícil entrar en discusiones abstractas sin relación con los contextos. De hecho, los comentarios clásicos han ayudado a reforzar este enfoque teológico descontextualizado.

La segunda parte de la carta contiene exhortaciones y situaciones concretas importantísimas, pero pareciera que la primera parte, por su peso dentro de la tradición cristiana, eclipsó esta segunda, dejando a un lado, incluso, una de las principales motivaciones, según investigaciones recientes, que llevaron a Pablo a escribir a las comunidades cristianas de Roma: su viaje a España.

Afortunadamente los estudios académicos actuales están cada vez más inclinándose hacia la situación específica de las comunidades en Roma. Esto está llevando a redescubrir aspectos pasados por alto en la lectura tradicional de las nociones teológicas mencionadas. Ejemplos de aportes valiosos encontramos en Neil Elliott[1], Richard Horsley[2] y Robert Jewett[3].

En este artículo vamos a presentar de forma muy general algunas contribuciones de Romanos que creemos pertinentes para un contexto pobre, religioso y pluricultural, como lo es el latinoamericano, que vive bajo el sistema económico de libre mercado. Pero antes presentaremos algunas cuestiones preliminares y al final terminaremos con algunos aspec-

[1] Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (New York: Orbis Books, 1994).
[2] Richard Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2004); *idem* (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1997); *idem* (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000).
[3] Robert Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 2007).

tos problemáticos de la carta. En nuestro artículo que aparece en RIBLA 20, "¿Cómo entender la carta a los romanos?" nos concentramos sobre todo en dar pautas pedagógicas para introducirnos a la carta desde una manera contextualizada. Hicimos énfasis en el pecado de la injusticia y la justicia de Dios releída desde la exclusión. En este artículo retomamos lo fundamental de aquellos postulados, pero ahondamos en el conflicto intercultural interno en las comunidades cristianas de Roma y retomamos el pecado estructural a la luz de la crisis económica actual. Para el propósito de *La carta a los romanos* he tomado los aportes de Jewett de su excelente y voluminoso comentario reciente sobre Romanos.

Cuestiones preliminares fundamentales

Hay consenso en que la carta a los Romanos se escribió en la primavera del 57, desde Corinto. También se acepta que la encargada de llevar la carta es Febe, diaconisa de Cencreas, un puerto de Corinto y benefactora de varios cristianos, ente ellos Pablo. Tercio, lo dice él mismo, fue quien escribió la carta dictada por Pablo. Según Jewett, es muy probable que él haya acompañado a Febe para dar lectura a las diferentes comunidades de Roma.

Su estilo es eminentemente retórico. Es complicado decidir a qué género de la retórica pertenece, por eso se han propuesto el deliberativo, por las exhortaciones y el judicial, por su lenguaje forense. Sin embargo, nos parece interesante que Jewett proponga el tipo demostrativo, ya que el discurso presenta un tono diplomático, justamente por la situación tensa en la cual se encuentra Pablo frente a la jerarquía de la iglesia en Jerusalén y en especial porque necesita del apoyo de las comunidades romanas para llevar el evangelio a España[4].

Si comparamos entre sí las cartas auténticas de Pablo, encontramos con Romanos cierta diferencia, incluso en la forma de tratar a sus destinatarios. En Gálatas se discute el tema de la ley y la justificación por la fe, pero el discurso retórico es diferente. Romanos es más larga y a diferencia de otras cartas, excepto Gálatas, dedica extensas secciones ininterrumpidas a temas teológicos.

La forma de dirigirse a los destinatarios, insistimos, es diferente en Romanos. Esto es porque se está dirigiendo a comunidades que Pablo no conoce personalmente pues no las ha fundado. Su estilo retórico es bastante diplomático. Además se encuentra en una situación que merece mucha entereza en la forma de decir las cosas.

Varias son las razones que le llevan a escribir de esta forma, además del hecho de que no tiene la autoridad apostólica como en las otras comunidades, por no ser su fundador. En la mira del autor están sus próximos viajes a Jerusalén (15,25), Roma (15,24) y España (15,24). Planea ir a Jerusalén a dejar la colecta que recogió en Asia Menor para los pobres (15,26). Sin embargo, la situación con la jerarquía es tensa debido a su posición demasiado polémica para los judíos de acoger a los gentiles sin circuncidarse ni seguir la ley mosaica. Pablo sabe que las comunidades de Roma fueron fundadas por personas que venían de Jerusalén, de manera que quiere ganarse a la comunidad explicando bien su posición con respecto a la igualdad de todos los pueblos frente a Dios (véase Romanos 1-8).

Por otro lado, también sabe que en las comunidades cristianas romanas se está dando la discriminación al revés: los gentiles convertidos, que son la mayoría debido a la expulsión de los judíos por un decreto de Claudio, están discriminando a los judíos con-

---

[4] Jewett (p. 42ss) analiza el género demostrativo y observa también cercanía con el discurso parenético y judicial, que también están presentes en la carta.

vertidos porque éstos conservan ciertas costumbres en relación a los alimentos y festividades, provenientes del judaísmo (14,1-15,13). Por eso dedica una buena parte de su carta a explicar su posición, para que no haya malentendidos; me refiero a su posición con respecto a la inclusión de todos, judíos y gentiles, como pueblos iguales ante Dios.

La situación en la cual se encuentra Pablo es delicada y por eso, de una forma bastante solemne, les suplica a los destinatarios de Roma que en nombre del Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo oren por él para que la colecta sea recibida "por los incrédulos de Jerusalén" (15,20).

Pero, siguiendo a Jewett, el propósito primordial de la carta es el de conseguir apoyo para su viaje misionero a España. El apóstol necesita contactos en Roma que le ayuden a su vez con contactos en España, lugar donde no hay colonias judías, ni se habla griego.[5] En España Pablo no puede seguir el modelo que nos presenta el libro de los Hechos en el proceso de la fundación de iglesias. Es decir comenzando con judíos, prosélitos y temerosos de Dios[6], y terminando con judíos y gentiles convertidos al cristianismo. Pablo necesita gente que le ayude en la traducción al latín y a otras lenguas locales[7]. Las comunidades cristianas en Roma son pobres, como lo veremos más adelante, por lo tanto no pueden financiar el viaje; Jewett piensa que Febe, una mujer importante y rica, sería la encargada de financiarlo, sin embargo, necesita del visto bueno y el apoyo de los cristianos de Roma, para conseguir la logística y los traductores[8].

Los destinatarios, de acuerdo a los estudios de Peter Lampe, son pobres. Su ubicación los delata: viven en su mayor parte en el distrito de Trastevere y en la Vía Appia/Capena. Ambos lugares, especialmente Trastevere, son lugares muy insalubres, donde llegaban los inmigrantes pobres de todas partes, comerciantes y artesanos. Hay, sin embargo, rastros de cristianos que se reunían en otra región de estrato social más acomodado, pero eran la minoría[9].

En Trastevere se concentraban los judíos que habían llegado de Jerusalén. La gente de esos lugares procede de distintas culturas, y siguen sus costumbres culturales y religiosas. De acuerdo a las excavaciones arqueológicas es aquí donde las comunidades cristianas tenían sus reuniones. Este hecho, hace notar Jewett[10], cambia la visión que tenemos en otras comunidades en Asia, fundadas por Pablo, las cuales cuentan con un benefactor que apoya económicamente a la iglesia y presta su casa para las reuniones litúrgicas. Aquí no hay casas (*oikos* o *domus*), sino edificios de 3 a 5 plantas (*insula*), generalmente de madera, con departamentos amontonados; sin patio interior, ni pasillos, ni agua potable, ni baños. La gente pagaba alquiler. Esto implica que los cristianos podrían reunirse en alguno de los apartamentos y que todos tendrían que colaborar para la cena eucarística y para cualquier proyecto comunitario. En la planta baja había negocios pequeños donde muy bien podrían reunirse los cristianos, unas 10 a 20 personas.

Culturalmente, los destinatarios de la carta son gentiles en su mayoría. Se especifica en varias partes. Hay también judíos convertidos, seguramente también prosélitos y temerosos de Dios convertidos al cristianismo. Las relaciones entre estos grupos de proceden-

---

5 *Ibid.*, p. 74ss.

6 Prosélitos son aquellos gentiles que se convierten al judaísmo, se circuncidan y siguen la ley de Moisés; los temerosos de Dios son aquellos que se convierten al judaísmo, pero no se circuncidan.

7 Jewett, *op. cit.*, p. 79.

8 *Ibid.*, p. 89s.

9 Cf. Peter Lampe, *Die stadtrömishen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Tübingen: JCB Mohr-Paul Siebeck, 1987); Elsa Tamez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos* (San José: DEI, 1990), p. 109ss.

10 Jewett, *op. cit*, p. 64ss.

cia cultural diferente, estaba generando tensiones y discriminaciones entre los miembros de las comunidades. Posiblemente muchos judíos, especialmente los líderes, habían salido expulsados por el decreto de Claudio en el año 49 (cf. Hch. 18,2) y los gentiles ganaron espacio y liderazgo; con el regreso de aquellos surgen los conflictos.

Estos seguramente eran conflictos serios ya que Pablo se enteró viviendo en Corinto. Busca entonces ayudar a que los miembros de las comunidades se acojan entre sí, con respeto y armonía. Este es el problema más claro y concreto al interior de la comunidad que observamos en la epístola, y que nos da pistas para una relectura a la luz de la diversidad cultural que experimentamos en todos los países debido a la migración.

La tesis de la carta es que delante de Dios todos los pueblos son iguales. No hay preferencias: así como todos son pecadores, incluso los que cuentan con una ley justa y santa, todos igualmente tienen la posibilidad de recibir, como un don, la justicia de Dios. Esta es una justicia que libera del pecado, de la ley y de la muerte. Los que acogen ese don, aclaman a un mismo Dios como Padre de hijos libres, por medio del Espíritu derramado en los corazones. Esta tesis es una buena noticia para los destinatarios de Roma, procedentes de diversas culturas y de estrato pobre.

Aportes de la carta al proceso popular latinoamericano

Pablo escribe a comunidades que viven en la capital del Imperio Romano. Están experimentando conflictos por problemas de relacionamiento debido a diferencias religiosas y culturales; además, en relación a la clase social, la mayoría son pobres. Estas características, propias también de los pueblos de América Latina, pobres y de diversas culturas y espiritualidades, sometidos al sistema económico neoliberal que está causando estragos por la crisis actual, nos lleva a enfocar las siguientes claves de lectura para el contexto latinoamericano: Énfasis en respeto mutuo, advertencia frente al pecado estructural que esclaviza y lleva a la ruina, y el problema de la obediencia ciega a una ley sin intervención crítica de la conciencia. La carta invita a vivir como resucitados y caminar en novedad de espíritu. Partamos, pues, de un problema concreto, cotidiano, de discriminación, que le llevará a Pablo a postular afirmaciones teológicas universales.

Acogiéndonos en las diferencias

El capítulo 16, muchas veces pasado por alto, es fundamental para comprender la diversidad existente entre los miembros de las diversas comunidades en Roma. A través de los nombres puede deducirse el trasfondo cultural y económico. Encontramos nombres griegos, judíos y latinos. La mayoría tiene nombres griegos (19 personas). Este hecho, de acuerdo a los expertos, señala el estatus de esclavo o liberto, ya que era costumbre ponerles a estos nombres griegos como Hermans, Olympas, Persis, etc.; aunque lo mismo podemos decir de nombres latinos, como Julia (16,15), el cual es usado también para esclavas en casas romanas. Algunos de identidad judía usan nombres griegos, como Andronico y Herodion, o latinos, como Aquila, Prisca, Junia y Rufos.

Además de los 26 nombres de hombres y mujeres, Pablo saluda por lo menos 5 comunidades distintas. En 16,5a Pablo saluda a las personas que se reúnen en la casa de Priscila y Aquila; en 16,19b a la comunidad cristiana de entre los esclavos de Aristóbulo; en 16,11b a la comunidad de entre los esclavos de Narciso; en 16,14b a la comunidad (hermanos) que están con Asíncrito; y en 16,15b a la comunidad que está con Filólogo, Julia y

otros. A esta última comunidad los llama "los santos", posiblemente por ser de trasfondo judío.

Esta variedad de nombres nos revela la identidad cultural (judío/gentil) y también el estatus social y económico. Priscila y Aquila, por tener una casa en la cual se reúne la iglesia, se supone que tienen una posición más acomodada, a diferencia de otras comunidades como la de los esclavos que se reúnen en casas de tipo vecindad (*insula*)[11].

Las tensiones entre y dentro de las comunidades aparecen claramente en el capítulo 14 y también en parte del capítulo 15. Es muy probable que para este tiempo (57 E.C.) la tensión al interior del judaísmo entre aquellos que creían que Jesús era el Mesías y los que no, se había profundizado tanto que estaban a punto de separarse como dos religiones distintas[12]. Pablo trata de evitar eso, exhortando a que se acojan mutuamente sin exigir que el otro cambie su postura o que alguien domine sobre otro. El problema concreto y cotidiano es que algunos comen determinados alimentos y observan días especiales, por cuestiones de tradición religiosa y otros no distinguen ni entre los alimentos ni entre los días.

Posiblemente se trata de judíos (o prosélitos o temerosos de Dios) cristianos que aún seguían ciertas prescripciones de la ley mosaica y gentiles que no se sentían atados a estas costumbres. Estos se consideraban fuertes mientras que los otros son llamados débiles. Pablo exhorta a que los fuertes acojan a los débiles y estos no juzguen a los fuertes. En 15,3 escribe: "El que come, no desprecie al que no come; y el que no come, tampoco juzgue al que come, pues Dios le ha acogido". En la comunidad no se debe ni juzgar ni menospreciar al otro por cuestiones de tradiciones o pareceres (14,10). Estas son cuestiones que debilitan la comunidad, la fragmentan y hacen que el proyecto del Reino de Dios no se vea con claridad. Por eso afirma: "Que el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo (14,17).

Las comunidades, viviendo en la capital del Imperio Romano, tienen muchos problemas que afrontar, como el de la pobreza, la inseguridad, los impuestos, la discriminación de los ciudadanos romanos, la persecución por rechazar el culto al emperador, etc. El desgaste interno entre las comunidades perjudica el proyecto comunitario de Dios. Por eso lo que se debe fomentar en la comunidad y entre las comunidades es todo aquello que edifique mutuamente y conduce a la paz (14,19).

El primer paso deben tomarlo los llamados "fuertes" que se sienten libres de comer de todo; estos, que probablemente son gentiles o judíos cristianos como Pablo, deben abstenerse de dar escándalo a quienes creen que es malo tomar ciertas bebidas (vino) o comer ciertos alimentos (carne) (14,21). Primero están las personas antes que la satisfacción personal. Pero la exhortación es a todos. Los que no comen carne ni vino, ni celebran determinados días, no deben ser criticados tampoco. Por eso Pablo resume su llamado: "Por tanto, acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios" (15,7).

Esta situación circunstancial de aquel tiempo, ¿qué nos dice a nosotros en América Latina hoy? Una de las tareas de los cristianos en el actual mundo globalizado es el aprender a convivir con otras culturas, sean cristianas o no. Los cristianos y cristianas necesitamos aprender a convivir con cristianos de otras culturas y razas, que comparten la Biblia como canon, pero que tienen prácticas diferentes de adoración o estilos de vida de acuerdo a su tradición cristiana. Las discusiones centradas en detalles de estilos de vida de los demás, y en juzgar al otro/a, no solo gastan mucha energía inútilmente, sino que hacen

---

11 El hecho de que diga "a los de" significa que son esclavos de alguien.

12 Cf. James Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-definitions in Earliest Roman Christianity* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1993).

que se pierda de vista el proyecto de la comunidad. El texto de Romanos aquí visto, enseña esto entre otras cosas.

Pero también los cristianos debemos aprender a convivir en diálogo permanente con otras culturas que confiesan otra religión, y se guían con otro canon. La globalización actual nos une, y la lucha por la justicia, contra la violencia y contra el deterioro del ambiente, es una exigencia que nos debe lleva a superar las barreras confesionales. Y aunque la carta a los Romanos aporta hasta cierto límite en el diálogo interreligioso, pues lo clausura en la fe de Jesucristo, la creación entera sigue gimiendo, esperando la revelación no solo de los cristianos de diversas culturas, sino de todas las personas de todas las religiones del mundo.

La humildad, el respeto, la apertura, la escucha, el conocimiento del otro y la praxis por la justicia son fundamentales para el diálogo interreligioso. Un diálogo intercultural que parte de la creencia de que la propia religión cristiana es superior, no es ningún diálogo. La humildad es el ingrediente indispensable para cualquier diálogo interreligioso. En un diálogo la apertura sincera a escuchar, conocer y comprender la otra cultura hace que el diálogo no sea una farsa oficial ecuménica.

Relacionando este pasaje de Romanos (14,1-15,13) con la primera parte de la carta que habla sobre la justicia de Dios (Romanos 1-8), la cual retomaremos en el siguiente punto, podemos concluir que: 1) La justicia de Dios ha sido revelada a todas las culturas; ninguna cultura es perfecta. La dominación esclavizante, que Pablo llama pecado, no hace excepciones entre los pueblos ni las personas; todas son llamadas a perfeccionarse para el bien común. 2) Para que el diálogo intercultural ocurra, tenemos que tener siempre presente la visión que nos une, es decir, el proyecto que busca el bien común. Las discusiones no deben centrarse en críticas y menosprecios a prácticas culturales distintas, perdiendo así el horizonte. 3) Por último: debemos aceptar el desafío de vivir en solidaridad con culturas minoritarias, excluidas y discriminadas.

La avaricia que lleva a la muerte de todos y el pecado estructural

Acogerse solidariamente entre los pobres de diferentes culturas, pareceres y espiritualidades es importante porque se vive bajo un sistema que para Pablo lleva a la destrucción de todos. A ese sistema él le llama pecado.

Varios eruditos desde los 90s han comenzado a relacionar la carta a los Romanos con el Imperio Romano, y la lectura popular de América Latina no lo hace de otra forma. La terminología utilizada que hoy día consideramos profundamente teológica era utilizada en la antigüedad mediterránea en el lenguaje diario; evangelio, salvador, fe, hijo de Dios, señor, sabemos, son términos utilizados para el emperador, el cual era considerado de linaje divino. Recordemos que él es considerado divino hijo de Dios, señor y salvador, que trajo la paz al mundo[13]. Además, el triunfo de una guerra, el nacimiento de un hijo, el aniversario del emperador son considerados evangelios. En monedas se lee *jus et fides* (justicia y fe)[14].

Todos esos términos son utilizados por Pablo en su carta a los Romanos pero aplicados a Jesucristo. No es, pues, por casualidad que Pablo, a los cristianos de Roma les haya

---

[13] Cf. la famosa inscripción de Priene que alaba al emperador quien terminó la guerra y ordenó la paz. Según esta estela, para el mundo, el nacimiento del Divino Augusto era el comienzo del evangelio de paz.

[14] Sobre esta terminología véase Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza: estudio socioeconómico de 1Tesalonicenses* (Tesis doctoral; Buenos Aires: ISEDET, 1989); Neil Elliott, *op. cit.*

hablado de esa forma; sus destinatarios harían inmediatamente la relación. Pablo expone en su tesis la justicia de Dios como una justicia diferente a la justicia romana, un pueblo experto en leyes, y no solo la justicia de Dios como algo aparte de la ley mosaica.

Encontramos, entonces, dos aspectos importantes en relación al contexto del primer siglo: por un lado, la justicia que ofrece Dios la ofrece a todos los pueblos sin distinción, por eso no debe haber discriminaciones entre unos y otros; y por otro, la justicia de Dios es diferente a la justicia del Imperio Romano, manifestada en sus leyes y en la famosa *Pax Romana*. La justicia de Dios está llena de gracia, no se fija en los méritos, ni los exige y favorece a los excluidos. Es decir que se caracteriza por su misericordia.

Para llegar a esta afirmación Pablo, en los tres primeros capítulos de su carta, a Romanos describe lo que es pecado (*amartia*). El término aparece en singular y personificado (3,9). Se habla del poder que esclaviza y lleva a la muerte. El concepto es clave para entender el sistema vigente en el primer siglo, bajo el Imperio Romano, y el sistema vigente actual, bajo la globalización económica de políticas neoliberales. Sobre esto ya hemos hablado en otros artículos[15].

Aquí queremos retomar someramente el asunto, ya que hoy estamos viviendo en una profunda crisis del sistema neoliberal y se están viendo los resultados de cómo se está llevando a la ruina a la mayoría de las personas, no solo a los pobres. El llamado capitalismo salvaje que abrió la brecha escandalosa entre pobres y ricos, ahora está afectando los sectores medios y a todos, de alguna forma. Sólo una justicia diferente, un modelo económico diferente, puede ayudar a salir del atolladero en el cual nos metió el sistema desregulado del mercado libre. La consigna "sálvense quien pueda" promovida por el individualismo exacerbado no puede salvar ni a quien se quiera salvar.

Antes de hablar de pecado Pablo lo anuncia en 1,18, aludiendo a la inversión total que rige en el mundo, la cual es condenada por Dios: "En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los seres humanos que aprisionan la verdad en la injusticia". Esta inversión la va explicando en un ritmo lento desde 1,19 hasta 3,9 refiriéndose a las prácticas de injusticias de los seres humanos que movidos por los deseos avaros (*epithumia*) de su corazón fueron construyendo la inversión de la sociedad "aprisionando la verdad en la injusticia".

La literatura sapiencial ve la inversión en el hecho de que mientras que al impío le va muy bien al justo le va mal. Para Pablo, siguiendo la tradición sapiencial (Sab. 13,1-9) y profética (Jer. 22,13-16), esto es rechazo del conocimiento del verdadero Dios o la veneración a los ídolos (1,23). Las prácticas revelan el falso conocimiento de Dios, porque estas prácticas están orientadas por los deseos egoístas, avaros.

En este punto queremos centrarnos: la avaricia y el egoísmo como motor de arranque que genera la construcción del pecado estructural. El pecado estructural visible en el sistema en donde los valores éticos se han invertido, se apodera de todos los habitantes, de manera que convencer a corazones aislados de que la avaricia no es algo bueno, resulta insuficiente.

Si bien el caos sistémico surge de los deseos avaros, la solución no está en convertir los corazones, sino, paulinamente hablando, en la nueva creación proveniente de una justicia sistémica: la justicia de Dios, es decir la justicia del reinado de Dios, la cual es revelada para todos, tanto a víctimas como victimarios. Porque bajo el pecado (*amartia*) o siste-

---

15 Véase Elsa Tamez, "Libertad Neoliberal y libertad paulina", *Pasos* (1997) 79; eadem, "El Dios de la gracia versus el "dios" del mercado", *Concilium* 287 (2000) 139-48.

ma pecaminoso, incluso los que se creen que por sus leyes pueden presentarse como justos ante Dios no pueden. Sus prácticas los delatan, pues promulgan leyes como el no robar, y roban (2,21).

Pablo elabora este argumento en el capítulo 2 de Romanos para dejar claro que los judíos, que se sentían libres de pecado por contar con la ley de Moisés, también estaban bajo el pecado (2,9-29). Por eso Pablo va más allá de la literatura sapiencial al concebir el pecado como un poder personificado que somete a todos los seres humanos, buenos y malos.

La avaricia incontrolable hoy día manifestada principalmente en las hipotecas de las viviendas, fue la mecha que hizo explotar la crisis financiera mundial más profunda de los últimos 79 años. Querer ganar fácil, especulando, sin reglas éticas reguladoras, está teniendo un final desastroso que está arrastrando a todos a la ruina de alguna forma[16]. Hoy más que nunca se está viendo con más nitidez las consecuencias de un pecado estructural promovido por la avaricia. En los 90s las grandes corporaciones y los personajes más ricos del mundo veían la avaricia (greed) como una virtud; hoy, están sufriendo las consecuencias: desempleo exorbitante, desalojo de familias de sus casas, inseguridad, miedo y suicidios.

El economista Paul Krugman, Premio Nóbel de Economía en el 2008, afirma: "Éste es uno de esos momentos en los que toda una filosofía ha sido desacreditada. Los que defendían que la avaricia era buena y que los mercados debían auto-regularse sufren ahora la catástrofe"[17]. Hablando sobre el mismo tema de la crisis financiera actual, el teólogo Hans Küng señala en una entrevista: "en la avaricia los seres humanos pierden sus 'almas', su libertad, su compostura, su paz interior, y con ello lo que los hace humanos"[18].

La avaricia en tiempos del Imperio Romano se manifestó en muchas formas, especialmente en la creación de las guerras de conquista para extraer los impuestos de los dominados, y en las concentraciones de tierra por parte de la élite. Pero no estaban exentas todo tipo de personas, como los inversionistas y especuladores de las viviendas populares de aquel tiempo.

Las comunidades cristianas en Roma sabían muy bien lo que era la avaricia, pues la padecían en la cotidianidad, por ejemplo tanto en el cobro de impuestos por el Imperio Romano, como en la explotación de inversionistas privados en la construcción de las viviendas. En el estudio de las *insulae* donde vivían los pobres en Roma leemos a menudo sobre la avaricia de los dueños que alquilaban los apartamentos. Había *insulae* elegantes, en otros barrios de estrato social más alto, pero las *insulae* en los barrios pobres, ya dijimos, eran por lo general edificios de apartamentos aglutinados, muy pequeños. Los inversionistas, para aprovechar todos los espacios, a veces no dejaban patios interiores ni luz ni corredores al grado de que a veces era difícil acceder a algunos, pues había que pasar por varios apartamentos a la vez antes de llegar al deseado. Los propietarios, por avaricia, edificaban con materiales de menor costo, y como querían sacar la mayor ganancia, llegaron a edificar hasta cinco y ocho pisos, lo que comúnmente era de tres y cuatro plantas. Esto, por supuesto, generaba desplomes. El material empleado era madera, razón por la cual los incendios eran frecuentes, pues se utilizaban lámparas de aceite para la iluminación. Incendios y derrumbes eran una de las mayores causas de muerte. Ya desde el tiempo del gobierno de Julio César (49 -44 A.E.C.) se tuvieron que decretar leyes para regular estas

---

16 Para un análisis de la actual situación, véase: Wim Dickerxsen, *La crisis mundial del siglo XXI: oportunidad de transición al postcapitalismo* (San José: DEI/Desde abajo, 2008).

17 Entrevista para *El país*, 15 marzo 2009, Sevilla, hecha por A. González y M.A. Noceda.

18 *Bahianoticias.com*. Información ciudadana y solidaria, 23 de febrero del 2009.

construcciones con respecto a altura y material de construcción (ladrillo cocido). Pero aún encontramos corrupción y especulación de los inversionistas, ya que se dice que el incendio en Roma, cuya culpa echó Nerón a los cristianos, tenía como trasfondo eliminar las *insulae* de mala muerte para reconstruir la ciudad.

Nadie está exento del mal de la avaricia, porque tanto los buenos deseos del corazón como los deseos avaros, forman parte intrínseca de la condición humana. Y con frecuencia, reconoce Pablo, lo que no se quiere hacer, eso se hace; y lo que se quiere hacer, no está al alcance (7,15). Sin embargo, insiste el apóstol en que el Espíritu puede orientar el corazón hacia los buenos deseos convertidos en buenas obras (8,6; cf. Gá 5,22).

Pablo habla del pecado estructural como un atolladero del cual no hay salida sino sólo por la intervención de la justicia de Dios. Hoy, frente a la crisis, el economista Wim Dickerxsen afirma con esperanza que el desplome del sistema neoliberal se presenta como una oportunidad para replantear nuevas formas de relaciones económicas y de estilos de vida[19].

La gracia y la ley en mundos globalizados por intereses imperiales

Otro de los aportes vitales de Pablo, tanto en Romanos como en Gálatas, es su análisis de la ley. Sólo lo mencionamos de paso. El tema surge a partir de su autocrítica a la ley Mosaica con la intención de aclarar que el cumplimiento de la ley, por más buena que sea, no salva ni hace justas a las personas. De manera que tanto los de su cultura judía como los no-judíos delante de Dios son iguales, pues han sido sometidos al pecado y necesitan de una lógica diferente a la ley para superar el estado de cosas. Esta lógica Pablo la llama gracia, o fe o Espíritu.

Pablo en su análisis va más allá de la ley de Moisés; tiene en mente su experiencia negativa con esta ley pero también con las leyes romanas, viendo en su cumplimiento actos de injusticia. El capítulo 7 de Romanos es un análisis importantísimo y vigente que Pablo hace sobre la lógica de la ley. Para una relectura les remito a mi artículo que apareció en RIBLA 51:

Básicamente Pablo trata dos puntos en este capítulo [Romanos 7] de carácter aclaratorio con respecto a la ley. Los versículos 7,7-13 explican la relación funesta entre pecado y ley, así como la consecuente aniquilación de la conciencia; y los versículos 7,14-24 exponen la relación funesta entre el pecado y la persona humana. En ambos casos el problema fundamental no es ni la ley ni la persona, sino el pecado estructural (*amartia*) que convierte a la ley y a los deseos humanos en sus mecanismos para ser efectivo y mostrar su poder destructor y mortífero[20].

El tema se vuelve pertinente justamente ahora que estamos experimentando la crisis de un mercado des-regulado, es decir, que no admite interferencia o reglas del Estado. La ley de mercado, como los economistas neoliberales la impusieron, se cumple sin intervención de la razón, sin tomar en cuenta circunstancias ni lugares. Esa irracionalidad, al cumplirse no hacía más que excluir a muchas personas que no podían competir. Pero el caos se agravó al no haberse regulado el mercado ni haber puesto controles a la avaricia de los banqueros que recibían hipotecas de casas a intereses, al final, impagables. Los dueños de estas casas, de un día para otro, se quedaron sin casa y con una deuda gigante.

Esto lo están viviendo millones de personas, no sólo en los Estados Unidos, sino en

---

[19] *Ibid*, p. 40ss.

[20] Véase Elsa Tamez, "El sistema pecaminoso, la ley y los sujetos en Romanos 7,7-25".

otras partes del mundo, enganchadas con el mismo sistema neoliberal. Más del 50% no han podido pagar su casa y miles ya han sido desalojados por la ley. El cumplimiento de la ley en el desalojo de miles de personas, por no poder pagar la cuota mensual muestra patéticamente lo que Pablo afirma acerca de la relación funesta entre el pecado y la ley (7,13). En cada desalojo y desempleo se vive una tragedia humana, y se comete pecado. Ahora, el nuevo presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, junto con el senado y la cámara de representantes, están interviniendo y exigiendo controles. Demasiado tarde.

El capítulo 6 de la carta a los Romanos invita a vivir una nueva manera de ser humano, a guiarse más por el discernimiento a favor de la vida de las personas y no de la ley, pues la vida de estas está sobre cualquier ley. La ley es buena en tanto está al servicio de la vida de las personas y de los pueblos.

Romanos 13,1-7

Estos siete versículos han sido un problema para la relectura, ya que Pablo pide a las comunidades cristianas que se sometan a las autoridades constituidas, en este caso al Imperio Romano. Pareciera que echa a la borda todos los aportes que ha hecho sobre el don de la libertad de la ley del pecado y de la muerte. Senén Vidal resuelve el problema afirmando que es una interpolación no-paulina[21], pues contradice los postulados de Pablo. Otros afirman que la intención de este texto, entre otras cosas, y con todas sus limitaciones, es salvaguardar a las frágiles comunidades perseguidas, ya que estos no querían pagar los impuestos y eso las colocaba en una posición de peligro frente a los avaros cobradores[22]. Jewett considera la sección como auténtica de Pablo, pero contradictoria, es paradójica en el sentido de que la crítica que Pablo hace en su carta al sistema de patronazgo y de honor y vergüenza, aquí la hace a un lado exhortando a rendir honor al emperador y sus autoridades. Según Jewett, esto es debido a que Pablo necesita toda la ayuda del sistema para poder misionar en España[23]. El apóstol nunca se imaginó las repercusiones catastróficas que ha tenido este texto en la historia, sobre todo en sistemas de dictadura.

Conclusión

La carta de Pablo a las comunidades de Roma es un documento no solo pertinente para las comunidades de Roma, perseguidas, discriminadas y con problemas internos de discriminación intercultural, sino un documento altamente vigente para los tiempos actuales. Si ya en los 90, cuando se recompuso el mundo y la sociedad de mercado globalizado y de políticas neoliberales se impuso como la única alternativa, los teólogos y biblistas vislumbrábamos las consecuencias para los excluidos; hoy día, entrada la primera década del siglo XXI, vuelve a tornarse indispensable esta crítica frente a la catástrofe económica de la cual todos somos testigos y víctimas. Lo mismo podemos decir en cuanto a las tensiones interculturales dentro de las comunidades cristianas romanas y el diálogo intercultural ineludible en nuestra América Latina.

Elsa Tamez

---

21 Véase Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1996).

22 Cf. Uwe Wegner, "Romanos 13,1-7: Los Cristianos y las autoridades: una lectura sociológica", *RIBLA* 4 (1989).

23 Jewett, op.cit., p. 803.

Testimonio: Al encuentro con el Pablo histórico

"Pablo, en muchos casos, suele aparecerse, esencialmente, como una mente desnuda de cuerpo y de la cual manan diversas ideas teológicas... Pablo ha sido cualquier cosa menos el frío pensador que ha construido la crítica académica dominante" (Jerome Murphy-O´Connor)[1].

Resumen
Desde una experiencia de Lectura Pastoral de la Biblia en el Perú el presente testimonio pretende mostrar, primero, la necesidad de que en Latinoamérica y el Caribe descubramos al Pablo histórico, quién es notoriamente diferente al Pablo que presenta el libro de los Hechos de los Apóstoles, para apreciar qué puede decir hoy su persona y su mensaje a nuestros pueblos cada día más empobrecidos. Tambien relata cómo ha sido recibido este Pablo histórico en diferentes ambientes, resaltando la inmediata identificación de los más pobres con el Pablo de carne y hueso.

Abstract
From the perspective of the Lectura Pastoral de la Biblia in Peru, this article seeks to bear witness, first, to the need in Latin America and the Caribbean to discover the historical Paul, who is strikingly different than the Paul who appears in the book of Acts, in order to hear with greater appreciation what he and his message might mean today to our increasingly impoverished peoples. The article also recounts how this historical Paul has been received in different settings, emphasizing the immediate identification of those who are poorest with a Paul of flesh and blood.

Necesidad de redescubrir a Pablo

Era el tres de diciembre del 2007. Entusiasmado salí de mi casa con dirección a la Universidad Bíblica Latinoamericana/UBL - Recinto Lima. En mi movilidad iba pensando: en las dos semanas que se vienen, ¿Qué propuesta de lectura nos traerá Leif Vaage respecto a Gálatas y Romanos?

Resulta que la misma inquietud tenían mis compañeros/as, quiénes llevaban este Curso Intensivo como parte de la currícula para licenciarse en Teología o en Biblia, porque Leif Vaage es conocido por la seriedad y erudición de sus propuestas, ¡siempre provocadoras y liberadoras! Yo estaba relajado porque asistía, como en los últimos tres años, en condición de alumno libre como el viento, pero con muchos deseos de aprender y también aportar, si en algo se puede aportar sobre los temas estudiados. Éramos como 16 hermanos de diferentes iglesias, incluyendo un católico: el autor de este testimonio.

Lo primero que hizo Leif Vaage fue mostrarnos la necesidad de hacer una relectura de Pablo desde la realidad peruana y latinoamericana y caribeña, por la indignante y antievangélica pobreza y miseria que agobian a millones de seres humanos de nuestros pueblos, para ver qué tiene que decirnos y decirles este apóstol a esos millones de compatriotas que con las justas sobreviven. Mostramos cierta incomodidad. Lastimosamente hemos

[1] Jerome Murphy-O´Connor, *Pablo, su historia*, Madrid: Editorial San Pablo, 2008, p.7 y 10.

estado acostumbrados a beber y en algunos casos a repetir lo que planteaban los grandes exégetas del primer mundo. Obviamente, el lugar social desde dónde se escribe y se lee es muy importante a la hora de presentar e interpretar a Pablo.

Hermanos/as, ¡No existe una lectura neutral!, nos dijo el profesor levantando las manos y en voz alta. Insistió mucho en la necesidad de hacer nuestra propia relectura. Iteró y reiteró que nuestra relectura tiene que ser seria, producto de un análisis exegético, y apoyada en el bagaje que nos brindan las ciencias bíblicas. También tenemos que conocer los aportes de los/as biblistas de los países desarrollados y sobre todo del escaso material producido por nuestros exégetas latinoamericanos y caribeños. Leif Vaage me hizo recordar a nuestro querido Pablo Richard, quien en alguna oportunidad nos decía: "Nosotros usamos sus materiales [de los biblistas del primer mundo], pero no entramos a sus casas"[2].

El Pablo canónico

El auditorio quedó sorprendido cuando Leif Vaage hizo la diferencia entre el *Pablo canónico* y *el Pablo histórico*. El Pablo canónico esta constituido por todo el testimonio bíblico sobre su persona: Según el consenso académico las cartas históricamente auténticas: 1Tesalonicenses, Filipenses, Filemón, 1-2Corintios, Gálatas y Romanos. Estas fueron escritas entre los años 50 y 55 d.C. Las seudonimias o post paulinas: Efesios, Colosenses, 2Tesalonicenses, 1-2Timoteo, Tito y Hebreos. Esta última desde muy temprano no fue considerada de Pablo. A esto hay que sumar las informaciones de Hechos de los Apóstoles. Y también habrá que considerar las referencias a la persona de Pablo expresa en 2Pedro 3,15-16, bien como Mateo 5,19 y Santiago 2,17-18.

Todas estas informaciones en conjunto nos dan una imagen un tanto contradictoria sobre el apóstol. Así, por ejemplo, por un lado tenemos a un Pablo que sutilmente pide la liberación de Onésimo y por otro dice: "Esclavos, obedezcan en todo a sus amos de este mundo. El amo a quien sirven es Cristo" (Colosenses 3,22.24). Es más, escuchando a Leif Vaage, confirmaba mi sospecha de que en el fondo del testimonio canónico hay tres "fotografías" de Pablo: uno es el Pablo lucano de Hechos; otro, el de las cartas pospaulinas, y otro, el Pablo Pablo.

La sospecha iba adquiriendo aspecto de certeza, cuando Leif Vaage se refirió al orden de los libros en el Segundo Testamento, respecto a la persona de Pablo: primero nos encontramos con el libro de los Hechos que nos presenta la imagen de un 'gigante': Pablo es el héroe de la segunda parte de este libro. El libro de los Hechos nos presenta a un Pablo judío, nacido en Tarso de Cilicia (22, 3), "soy hombre judío de Tarso, ciudadano de una ciudad no insignificante de Cilicia" (21,39), con ciudadanía romana de nacimiento (Hechos 16,37; 22,28). Es fariseo e hijo de fariseos (23,6); de buena educación e instruido en Jerusalén por Gamaliel, "en la exacta observancia de la ley de nuestros padres" (22,3). Igualmente, según Lucas, Pablo tiene facilidad de palabra por los diversos discursos que da (17,18-31; 22,1-21; 24,10-21; 26,2-23). También hace milagros como resucitar al joven Eutico (20, 9-12) y en la isla de Malta una víbora se le prende en la mano y ningún daño padeció (28,3-5). Estuvo presente en la muerte de Esteban (7,58) y la aprobaba (8,1), convirtiéndose en un perseguidor de los cristianos (8,3; 22,3-4). Camino a Damasco oyó la voz de Jesús y se hace cristiano (9,1-9). Realiza viajes misioneros y funda muchas iglesias a lo largo del

---

[2] Pablo Richard, *Taller para investigadores*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1999.

Asia Menor, Macedonia y Acaya/Grecia, para terminar llegando a Roma, en lo que se denomina su viaje martirial.

Este Pablo lucano y el de las cartas post paulinas podríamos llamarlo el Pablo eclesiástico que es una relectura demasiado interesada sin criterio claro, o sea metodológicamente justificada, como comentaba Leif Vaage. Este Pablo eclesiástico es el que está en el imaginario de la gran mayoría de cristianos/as, tan es así que el Papa Benedicto XVI[3], hablando sobre la vida del apóstol de los gentiles, se remite básicamente al libro de los Hechos, haciendo un hermoso resumen de lo que dice este libro. Pero el libro de los Hechos es la versión de Lucas, y toda versión sólo es eso: ¡una versión!, no la verdad total; además, es una relectura teológica de la vida de Pablo o una interpretación teológica de Pablo[4].

Al terminar la mañana Leif Vaage nos decía, se han preguntado: ¿La versión de Lucas es la misma que presenta Pablo cuando se ve obligado a hablar de sí mismo? De otro lado, si nos atenemos a los cerca de 6000 manuscritos que poseemos, el libro de los Hechos no formaba parte del cuerpo paulino, sino que se incluía con las Epístolas Católicas (universales): Una de Santiago, dos por Pedro, tres por Juan el evangelista y una por Judas. Entonces, desde el Perú, desde la UBL: ¿Por qué no escuchar primero al mismo Pablo? ¿Por qué no dejamos que él mismo nos hable? Pero, la fuerza literaria de Lucas y la imagen tan atractiva de Pablo hace que ya no nos interesemos tanto en lo que él dice de sí mismo y, lo que es peor, las cartas pospaulinas en muchos aspectos como que corrigen al propio Pablo.

Estas son las razones más importantes por las que queremos escucharle y así conocer al Pablo histórico, por lo que por ahora pondremos entre paréntesis al libro de los Hechos de los Apóstoles.

Aparece el Pablo histórico

Nacionalidad: Pablo en sus cartas auténticas nunca dice dónde nació; sin embargo, según San Jerónimo[5], nació en Galilea y sus padres vivían en Giscalá; por tanto es judío de nacimiento. Cómo veremos más adelante, este dato está más en armonía con los pocos datos que Pablo nos da sobre él en cartas auténticas. Recuerden que estamos obviando las informaciones que nos da el libro de los Hechos. Asimismo, según nos dice en Filipenses 3,4-6; 2Corintios 11,22 y Romanos 11,1 ¡Pablo es un judío de verdad! No sólo respecto de sangre sino también en el aspecto religioso. Cree en el Dios de sus Padres y "Señor" es su nombre.

Aspecto corporal: No lo sabemos con toda certeza, sin embargo, tenemos una descripción que proviene de un documento no canónico, Los Hechos de Pablo y Tecla (cap.3)[6]: "Un hombre de baja estatura, cabeza puntiaguda y calva, arqueado de piernas, robusto, cejijunto/cejas muy pobladas, un poco narigudo, lleno de gracia. Unas veces parecía un hombre; otras tenía el rostro de un ángel." En 2Corintios 11 el propio Pablo nos da infor-

---

3 *La vida de san Pablo antes y después de Damasco*, Audiencia general del miércoles 27 agosto del 2008, como parte de las celebraciones del Año Paulino con ocasión del bi-milenario de su nacimiento: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/ 2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080827_sp.html

4 Raymond Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, vol. 2 – *Cartas y otros escritos*, Madrid: Trotta, 2002, p. 558.

5 Según Jerome Murphy-O'Connor, *Pablo, su historia*, Madrid: Editorial San Pablo, 2008, p. 14 n. 1: "Jerónimo es el único autor que sitúa los orígenes de Pablo en Galilea (*Commentaria in Epistolam ad Philemon*, v.23-24 y *De viris illustribus*, 5). Llegó a la conclusión gracias a una fuente cuya creación no beneficiaba a nadie". Murphy-O'Connor hace suya la información de Jerónimo.

6 Seguimos a Plutarco Bonilla, *Los Hechos de Pablo y Tecla*, San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana/UBL, 2005, pp. 11-12, y a Senén Vidal, *Pablo, de Tarso a Roma*, Cantabria, España: Editorial Sal Terre, 2007, p. 30.

maciones valiosas que nos permiten deducir que para su época tiene un cuerpo despreciable, que da vergüenza, por las marcas que debe tener a consecuencia de los 195 azotes que recibió de parte de los judíos [cinco veces 39 azotes (2Corintios 11,24), ver Deuteronomio 25,3]. Eso significa que Pablo fue enjuiciado oficialmente en sinagogas. Fue sentenciado, es decir, ¡cinco veces fue considerado culpable! Siempre fue un judío respetuoso de las autoridades sinagogales. A esto debemos añadir los azotes/golpes sin número (11,23).

Asimismo dice que tres veces fue apaleado (11,25), que es pena romana a cargo de autoridades civiles, lo que también supone sendos juicios que ¡también perdió¡ Y que de acuerdo a la lex porcia estaba prohibido, bajo penas severas, que un ciudadano romano sufriera esta flagelación[7], con lo que la ciudadanía romana de Pablo según Hechos queda por lo menos debilitada. En todo caso, él nunca las menciona en sus cartas y, si la tuvo, ¡de nada le sirvió!

Una vez fue apedreado/lapidado que más suena a un intento de linchamiento que felizmente no le ocasionó la muerte.

Por tanto, su cuerpo no es ¡digno de un hombre celestial!, como decían tener los superapóstoles lo que queda confirmado cuando en Gálatas nos dice: En adelante nadie me moleste, pues "llevó sobre mi cuerpo las señales/estigmas de Jesús" (Gálatas 6,17). Esas señales/estigmas son las cicatrices/marcas que tiene su cuerpo producto de las heridas recibidas. Eso de alguna manera se confirma en 2Corintios 10,10: "Porque se dice que las cartas son severas y fuertes, mientras que la presencia del cuerpo es débil, enfermo, delicado, incapaz de valerse y la palabra despreciable"[8]. Este último aspecto, refuta la imagen del Pablo orador de Hechos.

Algunos otros detalles: De sus cartas genuinas podemos advertir que:

En el saludo de sus cartas indiscutibles se aprecia una evolución en la toma de conciencia de su vocación apostólica.

En 1Tesalonicenses, primer escrito del NT, año 50, no se hace referencia a su condición de "siervo", "preso de Cristo Jesús", ni que es "apóstol", ni que ha sido llamado para serlo.

Su condición de siervo/esclavo y preso de Cristo Jesús están en Filipenses y Filemon, cartas escritas en cautividad.

Recién en 1-2Corintios y Gálatas alude a su llamado y vocación para ser apóstol de Jesucristo, por parte del mismo Dios y del mismo Cristo.

La síntesis final se aprecia en Romanos, donde se juntan todos los roles que ha desempeñado en su apostolado, pero dando prioridad a su condición de siervo/esclavo de Cristo Jesús e insistiendo en su llamado para ser apóstol y para el evangelio de Dios, con lo cual insinúa que es ¡un profeta! Esta insinuación también está en Gálatas 1,15-16: "mas, cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles.". Recorda así la vocación de Jeremías (Jeremías 1,5) e incluso al siervo sufriente de Isaías 49,1. Es más, por su apertura a los gentiles nos hace recordar al universalismo del Tercer Isaías (Isaías 56-66).

De otro lado, él claramente dice que el evangelio "anunciado por mí yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación/apocalipsis de Jesucristo" (Gálatas 1,11-12). Eso no significa que de manera milagrosa[9] conoció todos los detalles sobre la vida de

---

[7] José Ángel Ubieta (ed.), *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975, p. 1577.

[8] Pedro Ortiz V., *Concordancia manual y diccionario griego-español del Nuevo Testamento*, Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000.

[9] Joseph A. Fitzmyer, "Carta a los Gálatas", en: *Comentario Bíblico San Jerónimo/Nuevo Testamento I*, Madrid: Ediciones Cristiandad, vol. 3, 1972, p. 603.

Jesús. Tuvo que ir aprendiendo estes detalles, inicialmente, de su participación en la comunidad de Damasco y, luego, en la de Antioquía de Siria. A tenor de Gálatas 1,17, fue en Damasco que tuvo la experiencia esencial de que Jesús era el mesías anunciado por los profetas.[10]

Una pista a este respecto nos la da Gálatas 1,18: Después de su experiencia de Damasco, tres años después, recién va a la ciudad santa para conocer/ver a Cefas con quien estuvo 15 días (Gálatas 1,18). No se trata de una visita social, de cortesía, menos de curiosidad, sino que fue a investigar y conocer más sobre la persona de Jesús, porque ese verbo tiene el sentido de "averiguar sobre/acerca de una persona o cosa", "investigar una cosa"[11].

Después de su estadía en Jerusalén, Pablo nos dice en Gálatas 1,21-23: "más tarde me fui a las regiones de Siria y Cilicia. Personalmente no me conocían las iglesias de Cristo en Judea. Solamente habían oído decir", con lo que se desvirtúa su presencia en la lapidación de Esteban, según Hechos 7,58 y 8,1.

De otro lado, a tenor de 2Corintios 12,1-5), Pablo es un místico: tiene una relación muy íntima con Dios y Jesús.

El que haya sido de familia rica o por lo menos acomodada queda cuestionado cuando en 1Tesalonisenses 2,9 recuerda de: "nuestro trabajo y fatiga; cómo, trabajando de noche y de día, para no ser gravosos a ninguno de vosotros, os predicamos el evangelio de Dios."[12]

Pablo, es un simple artesano que ni siquiera puede exhibir cartas de recomendación como sí lo hacen los superapóstoles: ¡Qué vergüenza! Tiene que recomendarse a sí mismo y, encima, desprecia el honor que se tiene ser cliente de una persona honorable de Corinto. Es más, cómo puede estar lleno del Espíritu Santo si ni siquiera puede curar su propio cuerpo (aguijón en su carne).

Pablo no tiene honor, porque incluso lo acusan de querer usar en su provecho la colecta para la comunidad de Jerusalén (2Corintios 12,16-18).

Según 2Corintios 11,6, Pablo es sin cultura, profano, no iniciado[13], lo que significa que no tuvo una educación esmerada. Sin embargo, las Biblias tienden a traducir como: tosco/torpe en la palabra/carezco de elocuencia que de todas maneras hace difícil imaginar a Pablo como un orador.

Con estas y otras pistas que por el espacio no se pueden detallar, como Animador Bíblico Popular, me propuse compartir lo aprendido.

Experiencia con diferentes grupos de Lectura Pastoral de la Biblia

Muy animoso y confortado con el Pablo histórico, que había conocido, salí con mi mochila a dar talleres sobre el apóstol de los gentiles, a diversos grupos que practican la Lectura Pastoral de la Biblia en el Perú: agentes pastorales de parroquias de sectores pobres y de clase media de Lima, campesinos y profesores de sectores rurales, en el curso de la Sociedad Bíblica Católica Internacional, y en algunos comentarios al respecto a los postulantes a las congregaciones religiosas en la Confederación de Religiosos del Perú/CONFER. Los talleres, en la medida de lo posible, tenían la siguiente estructura:

---

10 Senén Vidal, *Pablo, de Tarso a Roma*, p. 55.
11 Joseph A. Fitzmyer, *"Carta a los Gálatas"*, p. 604.
12 *Reina Valera Revisada (1995)*, Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 1998 (véase 1Tes 2,9).
13 Pedro Ortiz V., *Concordancia manual*.

Título: Pablo, la persona de carne y hueso

Ambientación: En un lugar destacado del salón colocamos la cita: "Yo ya no vivo, sino que Cristo vive en mí" (Gálatas 2,20). Debajo de la cita bíblica, en una mesa, pusimos una Biblia abierta en Gálatas 2. Hicimos un retrato de Pablo en forma de rompecabezas y de tras de él ubicamos un dibujo de Jesús crucificado, que se coloca como fondo, detrás de la Biblia.

Invocación al Señor: El animador o la animadora da un cordial saludo de bienvenida a los asistentes y las asistentes, indicando que en este encuentro nos vamos a encontrar con una de las personas más fascinantes del Nuevo Testamento: Con el apóstol Pablo. Invita a los y las presentes a cantar "Quién nos separará" o cualquier otra canción referida a Pablo. Luego, exhorta a que uno de los asistentes realice la oración inicial leyendo pausadamente Gálatas 1,11-24.

Encuentro con la vida: En la Lectura Pastoral de la Biblia generalmente partimos de la realidad. En este caso, partimos del siguiente hecho de vida basado en un acontecimiento real.

Ricardo es un animador bíblico popular quién, en el Sur Andino del Perú, va acompañando a diversos grupos de campesinos en la Lectura Popular de la Biblia, estimulándolos a que formen Comunidades Cristianas, logrando un éxito que ni él mismo esperaba. Cariñosamente comenzó a ser llamado Pablo andino.

Su labor fue despertando celos de algunas personas -laicas y religiosas- quiénes comenzaron a criticar su trabajo y los contenidos que compartía porque Ricardo les anunciaba a Dios hablando y actuando en medio de ellos. Anunciaba a Jesús crucificado, el cordero degollado y de pie como lo describe el Apocalipsis (Ap 5,6), quién -les decía a sus hermanos campesinos- nos recuerda al cordero sacrificado por los hebreos para su liberación y, sobre todo, nos remite al Dios liberador del Éxodo. El ve la humillación de su pueblo. Escucha su clamor. Conoce sus sufrimientos y baja a liberarlo del poder de los egipcios, enviando a Moisés ante faraón para tal fin (vea Éxodo 3,7-10).

Sus detractores decían entre otras cosas, que alentaba la lucha de clases y distorsionaba el mensaje de la Biblia, creando confusión entre las comunidades cristianas que ayudó a formar. Y no contentos con su actitud no pararon hasta quejarse a sus respectivas autoridades eclesiásticas.

Pequeños grupos: ¿Qué opinas de este hecho? ¿Te ha sucedido algo parecido? ¿Conoces una historia parecida?

Plenario: Se realiza a través de sociodramas.

Observación: Descubrimos que situaciones similares a la de Ricardo se dan, sobre todo, en algunas diócesis donde el obispo se opone o en parroquias cuyo párroco pertenece o simpatiza con uno agrupación conservadora.

El Pablo que cada uno trae consigo

Grupos: Elaboran una pequeña biografía de Pablo de memoria, por lo que no deben consultar su Biblia. ¿Qué es lo que más les impactó? ¿Recuerdan alguna frase de Pablo?

Observación: En general descubrimos que en un 90% los participantes tienen en su corazón al Pablo del libro de los Hechos. Especialmente el capítulo 9, donde espontáneamente y con mucha seguridad dicen "se cayó del caballo". Dos o tres catequistas campesinos de Huaraz sabían casi de memoria este capítulo. Salvo religiosas, sacerdotes, seminaristas, postulantes, pocos laicos han leído algunas de las cartas de Pablo y recuerdan muy pocas expresiones del apóstol.

Poquísimas personas expresaron su disconformidad con Pablo, y cuando ésta se daba era generalmente debido al tratamiento hacia las mujeres en 1Timoteo 2,11-14 y 1Corintios 14,34-36. Una señora expresó que Pablo le "inspiraba temor" por ser persona de posiciones extremas: primero, celoso de la ley que le lleva a devastar a la iglesia de Dios (Gálatas 1,13) y luego un fervoroso apóstol de Jesús. "Estos extremismos, pueden llevar a la violencia", decía.

Después del plenario, les invitamos a ir en busca del Pablo histórico y a dejar, por ahora, a un lado al Pablo del libro de los Hechos, exhortándolos a que tengan amplitud de criterio y que recuerden que, en la Lectura Pastoral de la Biblia, vamos a la Palabra para encontrarnos con Dios hablando y actuando hoy en medio del pueblo.[14] No se trata de tener más informaciones sobre la Biblia, sino que ella ilumine nuestras vidas, hacer carne lo que nos dice.

Encuentro con la Palabra

Proclamación del texto: Para encontrarnos con el Pablo histórico, el de carne y hueso, tenemos que leer diversos textos. Sin embargo, tomaremos uno como base para hacernos una idea de cómo fue este Apóstol de Jesús. Así que proclamaremos Filipenses 3,4-10.

Lo que dice el texto de sí mismo

Primero – ¿Cuál es el versículo que más te ha gustado o llamado la atención? ¿Por qué?

Segundo – ¿Le fue fácil a Pablo ser apóstol de Jesús? Comentar.

Tercero – Hazte una imagen, retrato de Pablo. Complementando las informaciones de Filipenses 3,4-10, con las siguientes citas: 1Tesalonicenses 2,1-13; 1Corintios 7,6-7; 15,31-32; 16,5-9; 2Corintios 10,8-11; 11,1-33; 12,1-14; Gálatas 1,11-23; 2,1-14.20; 4,12-14; 6,11-17; Filipenses 4,10-18; Romanos 11,1; 15,22-28.

Quarto – ¿Cuáles son las características más saltantes del discipulado de Pablo?

Nota: Para que este trabajo no sea sobrecargado, dividimos los textos para que se trabajen grupalmente. Cuando el grupo era pequeño (10-20 personas) elegíamos los textos que consideramos claves. Necesitamos mínimo dos reuniones: Una para el trabajo grupal y otra para el plenario, donde en conjunto vamos elaborando un retrato global de Pablo.

Reacción de los participantes: Conforme se iba desarrollando el plenario se apreció una creciente expectativa y sana curiosidad por lo que íbamos diciendo respecto a la diferencia entre el Pablo canónico y el Pablo histórico. Sin embargo, encontramos dos diferentes actitudes, según la formación bíblica de los participantes. Por un lado, aceptación e identificación de las personas que tenían muy poca información sobre Pablo, en especial por los más pobres quienes expresaban que se sentían identificados con el apóstol: ¡Este Pablo sí que me gusta! ¡Nunca me había imaginado que sufriera tanto, como nosotros hoy! Hermano Lucio, como Ud. dice: ¡Podemos ser socialmente pequeños como él, pero gigantes espirituales! Tiene razón: ¡Está en nosotros, hermano! Por el otro lado, los que tenían formación teológica y al Pablo del libro de los Hechos en la cabeza, entraban en crisis, incluso algunos llegaban a decir: "Está interesante, pero a la gente sencilla no se le puede decir esto: ¡Los vamos a confundir!"

En los religiosos y las religiosas también se apreció la misma dualidad: aceptación (mayoría) e incredulidad, más que rechazo (minoría). No advertimos indiferencia ante el tema. ¡Era una gran novedad! para la mayoría, entre los que se encontraban formado-

---

14 José Mizzotti y Gilles Marchand, *Metodología*, Lima, Lectura Pastoral de la Biblia/LEPABIPE, 4ª edición, 2000, p9

res/as con sus formandos/as o algunos párrocos con sus agentes pastorales de sectores pobres/populares. El comentario común era: "Este Pablo sí que ayuda al pueblo. Este es el Pablo que trabajaremos este año."

La resistencia de la minoría consistía en que lo que se iba descubriendo sobre el Pablo histórico no coincidía con la versión del libro de los Hechos. Daba la impresión que para ellos "la verdad verdadera" -como me dijo una vez un campesino de Quillabamba, Cuzco- sobre Pablo se encuentra en la versión de los Hechos. Frecuentemente decían: "Pero, Hechos dice... Pero hermano: ¿Y Hechos...?" Cabe destacar que esta misma resistencia se apreció en algunos alumnos de la UBL-Lima, cuando Leif Vaage presentó al Pablo histórico.

Lo que dicen los textos para nosotros, hoy

Primero - ¿Qué nos enseña San Pablo respecto a nuestro discipulado de Jesucristo?

Segundo - Para ti, ¿Quién puede ser designado como un Pablo o una Paula de hoy? ¿Por qué?

Tercero - ¿Cuál crees que es el compromiso que asumes inspirado/inspirada en el apostolado de San Pablo?

Nota: El trabajo es grupal y cada grupo debe elegir a una sola persona, quién será presentada en la celebración final. Para esta celebración se le entregó a cada grupo una vela y un cartel con un plumón para que ponga el nombre de la persona propuesta.

Celebremos

Entonamos "Quién nos separará" u otra canción relativa a San Pablo.

Volvemos a leer Filipenses 3,4-10.

Los grupos presentan al Pablo o Paula de hoy que han encontrado, explicando sus características que lo semejan al apóstol de Jesús.

Nota: Cada grupo presenta a dos personas, una para que explique y otra con la vela encendida. Cuando un grupo termina de explicar las razones que asemejan a la persona elegida a Pablo, todos lo/as asistentes dicen en voz alta: "Es Pablo/Paula, quien ha entregado su vida a la causa de Jesús y del Reino y está en medio de nosotros." Y se procede a sacar un fragmento de la imagen de Pablo. En el espacio dejado la persona que explicó pega el cartel con el nombre del Pablo/Paula de hoy, a la vez que su acompañante coloca la vela encendida en el suelo.

Al terminar de sacar la última pieza del rompecabezas, quedó develada la figura Jesús crucificado, ante lo cual pedimos aplausos y que todos a viva voz digan tres veces: "Yo ya no vivo, sino que Cristo vive en mí" (Gálatas 2,20).

Las personas designadas previamente agradecen al Señor por la experiencia vivida.

Terminamos con una oración.

Observaciones finales

El Equipo de Lectura Pastoral de la Biblia, que con el p. José Mizzotti ayudé a fundar, colabora con la Conferencia Episcopal - Comisión de Catequesis y Biblia en la elaboración del libro-guía de lectura y reflexión de la Palabra para el mes de la Biblia, producto de un trabajo ecuménico. El 2008 preparamos el primer número sobre Pablo. Hicimos hacer una "biografía del apóstol", por supuesto, lo centré en el Pablo histórico y fue puesto mi trabajo a consideración de los demás, quienes no pusieron mayores reparos.

Acabo de hacer un taller en una parroquia muy pobre: Cristo Nuestra Vida. Entre los asistentes, había una Sra. pobrísima, se notaba en sus ropas raídas, pero su rostro reflejaba que estaba recibiendo una buena nueva… Al final se me acercó: "Soy Nery... siempre me he sentido nada, pero al escuchar la vida de Pablo - sus grandes ojos se iluminan - me doy cuenta que ha sido como yo: ¡Pobre! Y que también yo podría ser una mensajera de Jesús" y me besó tiernamente en la frente.

¡¡¡Y la vida… Vencerá!!!

Lucio Rubén Blanco Arellano
Calle Carlos Pareja Paz Soldán 130
Lima 32 Perú
lblancoarellano@gmail.com

Reseña

PIXLEY Jorge, ***El Dios liberador en la Biblia, Ensayos de teología bíblica que aprovechan la filosofía de proceso.*** Editorial CIEETS, Managua, Nicaragua 2008, 164 pags.[1]

Reseña de **Gorgias Romero García**
Licenciado en Filosofía
candidato a Doctor en Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

El libro de Jorge Pixley que comentamos constituye un esfuerzo pionero e inédito en lengua española que aplaudimos sin vacilaciones. Y ello por dos capítulos. Primero, por el tipo de síntesis que realiza y, segundo, por la divulgación que pretende. ¿La síntesis? la conjugación de las tres vertientes que animan su texto: los estudios bíblicos, la Teología de la Liberación y la Filosofía de Proceso. ¿La divulgación? nos topamos por vez primera en español con el intento de dar a conocer, en apretado compendio, esa gran aventura intelectual nacida en Norteamérica: la Filosofía de Proceso. Pese a los múltiples y variados datos que condensa, es posible discernir su cuestionamiento básico: dado el hecho de que la Teología Clásica (y *toda* teología) debió alimentarse intelectualmente de una filosofía para dar consistencia a su reflexión sobre el texto revelado, y esa resultó históricamente ser la Filosofía Aristotélico-Tomista, cabe honestamente hacerse estas dos preguntas: ¿Es esa teología fiel al mensaje bíblico? ¿Es aquella filosofía la que mejor puede dar soporte a la que fuese una fiel teología bíblica? Pixley dará una doble negativa a estas interrogantes: *ni* la Teología Clásica es fiel al mensaje bíblico *ni* la Filosofía Aristotélico-Tomista el mejor soporte filosófico. Esto, en términos negativos. En términos positivos, y en consonancia con lo que hemos llamado las tres vertientes del libro, intentará el autor mostrar que la teología más adecuada al mensaje revelado es la Teología de la Liberación y su mejor soporte filosófico la Filosofía de Proceso ¿Su punto de arranque? *La lectura del texto bíblico.* Ello da claridad metodológica, desde el principio, al esfuerzo de Pixley: "Nuestra interpretación es literaria y no histórica; *estamos leyendo la Biblia* y no especulando sobre su composición" (18, cursivas mías). Ahora bien, pese a que el libro que comentamos se presente como una serie libre de ensayos, creemos discernir una lógica interna cuya estructura presentamos a continuación. Descontado prólogo y epílogo, consta de ocho capítulos cuya interrelación podríamos caracterizar así: los cuatro primeros se contraponen sucesivamente de dos en dos (1 Dios y los pobres *versus* 2 Dios y el Imperialismo y 3 Dios e historia: un Dios perfectamente relativo *versus* 4 Dios absoluto: un Dios que es siempre el mismo); el quinto capítulo (5 Un Dios histórico es un Dios que perdió la inocencia) presenta las consecuencias de las contraposiciones de los cuatro primeros y adelanta las consecuencias *filosóficas* que se presentarán en el sexto (6 Dios el creador) donde se afirmará la categoría más radical de la Filosofía de Proceso: *la Creatividad*; en el capítulo siguiente (7 El Reino de Dios) tocará el turno de ver las consecuencias *teológicas* que arroja la Teología de la Liberación frente a la propuesta de Jesús. El último capítulo (8 La cruz y resurrección del

[1] El texto goza ya de una 2 da. edición hecha en Quito, Ediciones Abya Yala, 2009 bajo un nuevo título: "Biblia, Teología de la Liberación, y Filosofía Procesual".

Hijo de Dios) retrotraerá las logradas tesis teológicas y filosóficas al dato de fe. Destaquemos algunos aspectos relevantes de cada capítulo.

1 Dios y los pobres[2]. La central tesis del Dios *liberador* que alimenta todo este esfuerzo intelectual y da título al libro se desprende del conocido pasaje "Yo, YHVH, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre" (Ex. 20:2). La contextualización histórica para la interpretación de este pasaje germinal estará dada por la caracterización del llamado "modo de producción asiático" o "tributario". Luego de haber sentado la presencia preferencial de los pobres de punta a cabo en el texto bíblico, el profesor Pixley enfatiza provocativamente *la opción* que Dios ha tomado por ellos ¿parcialidad de Dios? De ningún modo, puesto que el terreno de juego histórico está marcado por la desigualdad: "Siendo Dios creador de ambos (ricos y pobres), *es justo y necesario que tome partido por éstos*, aún en los casos en que estén enfrentados con aquellos, y esto es bastante frecuente. Siendo así las cosas, *no es parcialidad que Dios* defienda con especial atención a los pobres" (30, cursivas mías).

2 Dios y el imperialismo. Se trata del otro lado de la oposición: el Imperio. Las características comunes que permiten calificar de "imperios" a estructuras tan diversas como la impuesta por Egipto, el Rey David, Asiria, Babilonia, la Cultura Helénica y Roma son *la superioridad militar* y la *imposición de un único sistema monetario* sobre los pueblos sojuzgados. Ello contextualiza la liberación del modo de producción tributario: "Moisés es el Libertador que guía al pueblo en su salida de Egipto y en el establecimiento de un sistema de leyes *fundamentalmente diferente* al egipcio. En ambos, liberación y cuerpo legal, Dios es el *agente principal* y Moisés su profeta" (38, cursivas mías). En una palabra, la instauración de un sistema de vida independiente, igualitario y autosustentable a cargo de las tribus agrícolas teniendo como único "rey" a YHVH. Se remata el capítulo con una explícita "reflexión filosófico-teológica" que introduce categorías capitales de la Filosofía de Proceso: Creatividad, Herencia, Propósito y Multiplicidad; en suma, *multiplicidad de creadores con propósito* y uno de los cuales es Dios.

3 Dios e historia: un Dios perfectamente relativo. Una mirada superficial a los textos bíblicos evidencia que allí Dios "es presentado como una divinidad que *responde* e *incide* en la historia" (63, cursivas mías). Es por lo tanto aquí menos importante insistir en el apoyo bíblico que en confrontar y exhibir lo difícil (si no imposible) de conciliar a ese Dios con el de la teología tradicional apoyada en la subsecuente filosofía aristotélico-tomista ¿Qué tiene que ver el motor inmóvil con el Dios de Israel? Es el momento, en vez tratar de compatibilizar algo imposible, de partir derechamente *desde otra filosofía* y ver si desde allí se da más naturalmente la confluencia de ambas posiciones. El profesor Pixley sostendrá que es la visión del reconocido discípulo de Whitehead, Charles Hartshorne, la que mejor se encuadra con la visión genuinamente bíblica. El tema es abordado desde la perspectiva del conocimiento y puede condensarse así: si todo conocimiento *cambia y afecta* a quien conoce, es lógico pensar que un cognoscente supremo —lejos de "pensarse a sí mismo"— deba conocer *todo*. Dicho de otra manera, si el que conoce es relativo a lo conocido, entonces el cognoscente supremo es *supremamente relativo*. Ello sólo es posible en virtud de una relación *interna*: aquella que *constituye* a la vez a ambos extremos de la relación y que no preexisten a la relación. La doctrina de las relaciones internas o constitutivas es una piedra angular de la Filosofía de Proceso.

---

[2] Este capítulo y el siguiente constituyen la asombrosa síntesis en 45 páginas del ya célebre libro del mismo autor *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres* (que ya goza de su 8ª edición en portugués, *A Historia de Israel a partir dos pobres*. Ed. Vozes, Petropolis, RJ 2002 136 pags.) al cual remitimos a los lectores para abundancia de detalle.

4 Dios el Absoluto: un Dios que siempre es el mismo. Se acaba de calificar, en el capítulo anterior, a Dios como "supremamente" relativo. El uso del término ha sido explícito por parte del profesor Pixley; el atributo de "absoluto", que *también cabe a Dios por derecho propio*, será tratado aquí. Y efectivamente, tal como la estructura del conocimiento y los textos bíblicos han apoyado la tesis de un Dios relativo, también el razonamiento y nuevos textos bíblicos apoyarán la tesis de un Dios "absoluto": "en algún sentido más allá de la historia" (71). ¿Cómo compatibilizar ambos atributos? Adoptando la peculiar doctrina de las "dos naturalezas" o "polos" de Dios tal como la planteara Whitehead y la recogiera Hartshorne (en terminología whiteheadiana, las naturalezas "primordial" y "consecuente" de Dios).

5 Un Dios histórico es un Dios que perdió la inocencia. Este capítulo, tal como su título lo anuncia, es quizá el más provocativo de todo el libro y no es extraño entonces que sea una exégesis de uno de los libros más fascinantes de toda la Biblia: *Job*. El profesor Pixley, luego de analizar el sentido de los discursos de Dios proferidos desde el huracán, adelanta dos conclusiones. Respecto de la creación de Dios: "Cualquiera reconoce que es una obra que en ciertos aspectos está mal hecha" (98). Y respecto de Job: "Pidió justicia en un sentido que no es posible en un mundo histórico donde los agentes de los acontecimientos son múltiples" (98). En una palabra: *Dios no lo controla todo.* La creación misma abriga ambigüedades y no todo se puede entender. Reconocer esto es pasar del "saber de oídas" al "ver", tal como Job lo reconoce (Job 42:5): "Propongo que lo que Job "vio" de Dios fueron las ambigüedades de los textos que nosotros hemos citado del discurso de YHVH. Ahora sabe que hay cosas en el mundo que no entiende y no puede entender" (100). ¿De qué manera nos auxilia aquí la Teología de Proceso? Afirmando que la Creatividad es la característica *última* de todo acontecer ("la categoría de lo último" en terminología whiteheadiana). Dios es creador, pero todos los agentes son creadores. Repárese, "todos" y "agentes", vale decir, *una pluralidad de libertades* donde el resultado final, mediado por conflictos inevitables dada esta condición inicial, jamás podrá ser determinado con certeza.

6 Dios el Creador. Este capítulo es, si cabe, todavía más provocador que el anterior respecto de la teología tradicional. En efecto, para la teología tradicional Dios es un Ser Único y absolutamente Omnipotente: ha creado todo *ex nihilo* sin ninguna condición posible. Esta doctrina, que incluso a pasado a formar parte del sentido común, será impugnada por el profesor Pixley con datos y históricos y con una simple lectura cuidadosa de ciertos textos bíblicos bien conocidos. Al revisar las raíces históricas del relato del Génesis nos enteraremos de que el relato de la creación está formado con elementos tomados del relato babilónico *Enuma Elish*. De esta comparación saldrán como fruto tres ideas contrarias a la teología ortodoxa y que *se hallan presentes en nuestras Biblias*: (a) la negación de la creación *ex nihilo*, (b) la presencia de múltiples dioses y (c) la presencia de los grandes monstruos marinos. Cabe desprender de todo ello que la idea tradicional de omnipotencia *no está en la Biblia*: (a) Dios no es creador de todo, (b) hay otros dioses, (c) hay elementos en perpetua pugna con el orden divino. La reflexión final del capítulo precisa nuevamente la noción capital de la Filosofía de Proceso: *Creatividad.* El hombre puede convertirse *realmente* en un colaborador de Dios tanto en el combate contra los "otros dioses" (hoy el consumismo, patriarcalismo, limpieza étnica, imperialismo) como en el enriquecimiento de la obra creadora. Es claramente en este punto donde el profesor Pixley ve claros y auspiciosos nexos entre la Teología de Proceso y la Teología de la Liberación.

7 El Reino de Dios. Desde muy antiguo, Dios es llamado "Rey" en la Biblia. Pero esto implica al menos tres cosas: (a) Que todos los pueblos deben someterse a Dios tal como en

los cielos toda su corte se somete a Él; (b) por extensión, la hegemonía de Israel —el pueblo escogido— sobre todos los demás y (c) la distinta organización social del pueblo de Israel, justamente porque Dios es su Rey. Evidentemente esto último implica una postura revolucionaria contra el orden del modo de producción "asiático" o "tributario" donde el Rey humano *equivale* a Dios. Posteriormente, el Reino de Dios será central en la prédica y vida de Jesús de Nazaret que lo entendía como realidad *presente*, mientras Pablo lo entendía como premio *futuro*. Es aquí (cuando frente a la usual pregunta de ¿Qué significa para nosotros *hoy* el Reino de Dios?) que el profesor Pixley introduce nuevos elementos de Filosofía de Proceso al trasladar la pregunta a ¿Qué es el futuro?: "*El futuro es el conjunto de las posibilidades de herencia que se pueden manifestar en los eventos del presente*" (133, he destacado toda la frase). La conclusión no se hace esperar: es la *contribución a la realidad futura* del Reino de Dios lo que da sentido a los esfuerzos por encarnarlo. El futuro estará siempre abierto y, por definición, no puede ser realizado ahora; pero se puede contribuir a él *ahora* sin caer en la pasividad o resignación a que podría llevarnos la doctrina paulina del "premio futuro". Este capítulo se cierra con una de las más bellas formulaciones que hemos hallado en sus páginas: "La lucha por perfeccionar nuestra comunidad da sentido pleno a la vida, y la vida plena no requiere más justificación" (134).

8 La Cruz y Resurrección del Hijo de Dios. Tal como a lo largo de todo el libro, se comenzará con la indagación del significado de la expresión "Hijo de Dios" que apunta, en primera instancia, a David y su descendencia: los reyes de Israel declarados así por YHVH. Cuando dejó de haber reyes en Jerusalén se substituyó por "Mesías", el Rey Liberador. En los Evangelios, "Hijo de Dios" es la designación que Jesús recibe desde el cielo en su bautismo y transfiguración. En Pablo, Jesús pasará a ser "Señor" y se fusionará el título de "Ungido" ("Mesías" en hebreo y "Xristós" en griego) con su nombre propio humano: "Jesucristo". Al analizar el ministerio *vivo* de Jesús, y en contraposición a la doctrina paulina donde la obra de Jesús aparece condensada en su muerte[3] Pixley nos ofrece, a mi juicio, una de las preguntas más hermosas y sugerentes de todo el libro al insistir en el ministerio *vivo* y sin exclusión alguna que fue la vida de Jesús: "¿Por qué, pues no decir que Jesús *vivió* por nuestros pecados?" (149 cursivas mías). Por lo que toca a la Resurrección, Pixley adopta una posición claramente divergente donde la resurrección, si bien aceptada como centro, no podría servir de fundamento a la fe. Este centro, a su vez, es entendido como *símbolo*: de esperanza, de novedad y de vida plena que se enfrenta a "la cruda realidad de la muerte impuesta por condiciones inhumanas de pobreza" (154).

Reflexión Crítica. Recordemos la premisa metodológica básica del libro: "Nuestra interpretación es literaria y no histórica; *estamos leyendo la Biblia* y no especulando sobre su composición" (18, cursivas mías). Ahora bien, en los capítulos 2 (Dios y el Imperialismo) y 8 (La Cruz y Resurrección del Hijo de Dios) se sostiene explícita y vigorosamente la tesis de que Jesús fue crucificado por poner en cuestión las bases del Imperio Romano; razón por la cual la autoridad de aquél, encarnada en el procurador Poncio Pilato, habría decretado la pena extrema de la crucifixión como escarnio y escarmiento frente a un posible levantamiento popular. A la postre, la muerte de Jesús habría sido consecuencia inevitable de su osadía frente al poder establecido por querer instaurar en la Tierra el Reino de Dios de los pobres. Creemos, sin embargo, y quede ello a juicio de los lectores, que lo que muestra una lectura de los Evangelios es un cuadro bastante diferente, si es que no opuesto, a

---

[3] (el texto paulino clave comentado es "Porque os transmití, en primer lugar, lo que a su vez recibí, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras", I Cor. 15:3).

la argumentación del profesor Pixley[4]. Dada esta situación, y para salvar la tesis del profesor Pixley, *cuya verosimilitud no estamos impugnando*, nos parece que cabrían dos caminos: *o bien* se matizan y suavizan las afirmaciones de los cap. 2 y 8 ("No puede haber duda", "Vemos con toda claridad", "No hace falta ahondar más", etc.) que, al contrario, creemos son discutibles; *o bien* se hace una excepción al principio metodológico del libro ("leer lo que dice la Biblia") y se agregan las *fuentes externas* (tal como se hizo en el caso en que se acudió al *Enuma Elish*) que permiten soportar dicha argumentación. Desde este punto de vista, estamos convencidos que una revisión o matización de la señalada tesis (que Jesús fuera de toda duda fue crucificado por las autoridades romanas al poner en tela de juicio al imperialismo dominante) daría aún más consistencia a un libro excelente y que, más allá de las legítimas diferencias que pueda suscitar, constituye un aporte nuevo y genuino en lengua española tanto para seglares como religiosos; mujeres y hombres de inquietudes teológicas y filosóficas e interesados por la aventura intelectual.

[4] El delito de Jesús es una blasfemia religiosa sancionada en la Torá, no un delito político; son los judíos los que lo acusan y apresan, no los romanos; ni Herodes ni Pilato encuentran culpa en Él ni menos peligro político; Pilato incluso lo llama "justo" y en consecuencia busca medios para dejarlo en libertad; la pena de crucifixión la fija el pueblo y no los romanos.

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*

5-6. *Perdónanos nuestras deudas*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime…*
22. *Cristianismos originarios(30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*

37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*
51. *Economía: solidaridad y cuidado*
52. *Escritos.*
53. *Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso*
54. *Raíces afro-asiáticas en la Biblia*
55. *Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?*
56. *Re-imaginando las masculinidades*
57. *Reproducción humana - Complejidad y desafíos*
58. *Apócrifos del Segundo Testamento*
59. *Vida en comunidad*
60. *Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)*
61. *Pactos de vida y pactos de muerte*
62. *Las voces originarias de Pablo*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027
CP 1879 Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax (54) (011) 4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
cbiblicoecumenico@gmail.com
Telf. (54) (011) 4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: runynei@yahoo.com.ar
libreriaricciardi@yahoo.com.ar
(54) (011) 4632-5030/ 4613-5827
Fax 4633-2825

Hno. Uwe Heisterhoff, SVD
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail: uwesvd@yahoo.com
Telf. (591) (04) 4 281-371

Vicaría de la Zona Sur
7ª avenida, 1247, San Miguel,
Santiago
CHILE
Telf. (56) (2) 521 64 21
E-mail: formacionzsur@iglesia.cl

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf.(506) 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CEDEBI
Calle 41 Nº 13-41
Bogotá
COLOMBIA
Tel/Fax (57) (1) 232 3901
E-mail: cedebi@etb.net.co

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad/Avenida 28 Nº 37-45
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57) (1) 268 6664
Fax (57) (1) 368 8109

Maricel Mena López
Pontificia Universidad Javeriana,
Carrera 7 N.40-62 ed. Pedro Arrupe
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: mmena@javeriana.edu.co
Telf. (571) 3208320 ext. 5645

P. Agustín Monroy
Carrera Nº 53-18 Piso 7
Medellín
COLOMBIA
E-mail: provincialcoloc@une.net.co

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593) (2) 320-2406
Fax (593) (2) 256-6150

María Engracia Robles
Apartado 8
C. Postal 28 450
Comala, Col.
MEXICO
Telf. 01-312-31-5-54-78
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Blanca Cortes Robles
CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: feet@cieets.org.ni

Giuseppe Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. (51-1) 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

Miguel A. García
Parroquia San Agustín
Apdo. 9066557
San Juan
PUERTO RICO 00906-6557
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 447-1530
Fax (787) 725-7737

Josefa Aguirre Gordo
Red Ecuménica Bíblica Dominicana
Apdo. 2388
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail:
franklin.pimentel@msscc.org

Centro Bartolomé de Las Casas
4º calle Oriente #23
Centro Histórico 01116
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 21 51 91
Fax (503) 22 22 71 76
coordinacion@centrolascasas.org
centro.lascasas@navegante.com.sv

Comunidad Padres Pasionistas
Apdo. 2030
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 82 31 58 / 79 01 38 08
E-mail: mairopi@gmail.com
tiliguacu@yahoo.com

Mario Gazzola OMI
Calle San José, 982
80100 Libertad
URUGUAY
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf./Fax (598) 2 345 2051

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Gerardo Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Telf./Fax 58 21 23730506
Cel. 58-4166209270

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunida des de los pobres ahí insertadas se consti tuyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes